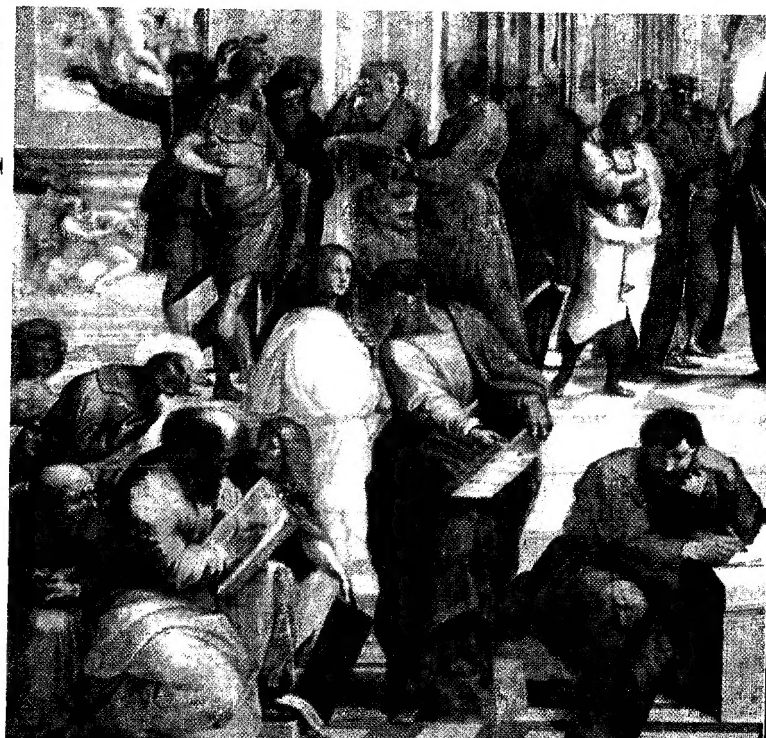
Istoria filosofiei

I. Gândirile fondatoare

coordonată de Jacqueline Russ



univers enciclopedic

Anne Baudart, François Chenet, Jean-Paul Dumont,
France Farago, Pierre Hadot, Christian Jambet,
François Jullien, Jacqueline Russ

ISTORIA FILOSOFIEI

1. GÂNDIRILE FONDATOARE

Coordonată de Jacqueline Russ
Traducere de Dan-Cristian Cârciumaru

univers enciclopedic
București, 2000

Coordonatorul colecției: prof. univ. dr. VASILE TONOIU

Redactor: SABINA DORNEANU

Tehnoredactor: DANIELA NIȚU

© Armand Colin, Éditeur, 1993

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ISBN: 973-9436-34-X

CUPRINS

PREFAȚĂ: Gândirile fondatoare, de Jacqueline Russ 7

I. GÂNDIREA FONDATOARE GREACĂ 19
Presocraticii, de J.-P. Dumont 19
Platon (428/7–347/6), de A. Baudart . 31
Aristotel (384–322), de A. Baudart 57
Filosofia elenistică, de P. Hadot 85
Bibliografie 98

II. GÂNDIREA FONDATOARE IUDAICĂ ȘI CEA A ORIENTULUI MIJLOCIU, de F. Farago 105
Egiptul 105
Gândirea prefilosofică în Mesopotamia 106
Biblia 107
Bibliografie 117

III. GÂNDIREA FONDATOARE CREȘTINĂ, de F. Farago 118
Noul Testament 118
Philon din Alexandria (20 î.Hr.–50 d.Hr.). 128
Părinții Bisericii 130
Sfântul Augustin (354–430) 133
Concluzie 135
Bibliografie 136

IV. GÂNDIREA FONDATOARE A INDIEI, de F. Chenet 138
Izvoarele gândirii indiene 138
Revelația vedică și începuturile speculației 141
Înflorirea gândirii speculative în Upanișade 148
Jinismul 155

Budismul originar 156
Bhagavad-Gītā 162
Concluzie 164
Bibliografie 166

V GÂNDIREA FONDATOARE A CHINEI, de F. Jullien 169
Introducere 169
De la religiozitatea primitivă la conștiința regularității universale 170
Adâncirea experienței morale în vederea descoperirii în ea a ordinii de proveniență cerească: învățătura lui Confucius 173
[Omul] — Este el bun? Este rău? De la Mencius la Xunzi 176
Revenirea la spontaneitatea originară: daoiștii 180
Când spontaneitatea e pusă în slujba ordinii totalitare: legaliștii 183
A învinge chiar înainte de a se angaja în luptă: strategiștii 186
Concluzie 189
Bibliografie 191

VI. GÂNDIREA FONDATOARE A ISLAMULUI, de C. Jambet 192
Introducere 192
Trei mari probleme 195
Note 215
Bibliografie 218

CONCLUZIE, de Jacqueline Russ 221
BIBLIOGRAFIE GENERALĂ 222

PREFAȚĂ
GÂNDIRILE FONDATOARE

Definiții

Descrierea emergenței marilor momente fondatoare ale culturii și ale gândirii, o incursiune până la surse, iată obiectivul primului volum din prezenta *Istorie a filosofiei*, volum consacrat „gândirilor fondatoare". Întorcându-se în trecutul spiritului, către peisajul său originar, volumul de față nu se ocupă de problema strictă a originii reperabile în timp, ci de acele fundamente care apar ca origine absolută și aproape metafizică a unei culturi. Această exigență a fondării răspunde unei orientări decisive a sfârșitului de secol pe care-l trăim. Marcat, într-adevăr, de o criză acută a fundamentelor de tot felul (în domeniul metafizic, științific etc.), timpul nostru este silit să se înhame la sarcina refondării radicale a diverselor domenii teoretice și practice. Odată cu Husserl și Heidegger, apare, cu toată acuitatea, tema dublă a zguduirii vechilor fundamente și a refondării necesare. Ideea fondării bântuie epoca noastră și întreaga cultură. Nu e de mirare, deci, că autorii acestei cărți, dorind să construiască pe baze noi o *Istorie a filosofiei*, s-au aplecat asupra gândirilor fondatoare.

Dar ce înseamnă „a fonda"? A fonda — act ireductibil la simpla apariție în timp — constă în a structura cu ajutorul anumitor forme, în a depăși fărâmițarea primară, pentru a ajunge la principiile unificatoare, acelea care conferă ființă și spirit caracterului cotidian și inform al vieții empirice. Orice fondare este salvatoare, căci ea actualizează categorii spirituale inedite. „A fonda" înseamnă totodată a inaugura, a începe și a transforma în dreaptă și justă naștere — cu adevărat legitimă — simplul debut temporal. Orice fondare presupune, deci, o trecere de la o stare de fapt la o stare de drept, aducerea la lumină a unui principiu sau a unui fundament, menite organizării unei culturi, a unei gândiri sau a unei civilizații. Cu alte cuvinte, „a fonda" înseamnă a conferi unei realități empirice, date *hic et nunc*, rațiunea ei de a fi. Chiar dacă „principiu" și „fundament" nu sunt căutați de puțin același lucru, dacă primul termen trimite mai degrabă la punctul de plecare al unei deducții, în timp ce al

doilea oferă ideea de temelie sau de bază, de suport structural, totuși ambii par, din mai multe motive, să țină de ideea fondării. Oare fundamentele și principiile nu dau măsura fiecărui „fiind" în parte, reperele adecvate care permit fixarea regulilor, delimitarea strictă a unui spațiu social sau teoretic?

Astfel, gândirile fondatoare expuse în această lucrare (atât ale Occidentului, cât și ale Orientului) desemnează cunoștințele, cugetările care au dat naștere la reprezentări, idei, noțiuni etc., furnizând culturii tot atâtea pietre de temelie spirituală și ghidându-ne pașii în permanență. Impunând anumite figuri decisive, gândirile fondatoare ancorează popoarele și civilizațiile în spirit, în durată și în tradiție. Ele asigură, din acel punct, continuitatea temporală, căci — o știm — nu există spirit fără durată și memorie. A fonda înseamnă să spui moștenitorilor ce le revine în mod legitim, să dai, prin testament, un sens celor transmise. „Fără testament, sau, pentru a elucida metafora, fără tradiție — care alege și numește, care transmite și conservă, care arată unde se află lucrurile de preț și care este acest preț —, se pare că nu există continuitate în timp și că nu există, vorbind în modul omenescului, nici trecut, nici viitor, ci doar eterna devenire a lumii și, în ea, ciclul biologic al ființelor vii" (Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, col. Folio-Essais, p. 14). Gândirile fondatoare smulg popoarele și culturile din acest ciclu biologic al viului, în care se aflau scufundate, spre a le iniția întru Spirit, care, singur, există cu adevărat. Numind acel ceva pe temeiul căruia lucrurile sunt, ele oferă baze nu numai pentru variile arii culturale, ci și pentru unitatea comunității universale: altfel spus, autorii acestui prim volum al *Istoriei filosofiei* se apleacă asupra gândirilor fondatoare ale umanității, înțeleasă nu ca gen uman abstract, ci ca o comunitate universală guvernată de căutarea sensului, ca „spațiu interpersonal", și nu, pur și simplu, ca juxtapunere inertă de națiuni sau popoare.

Prin conceptul de *comunitate universală* facem, evident, referire la Husserl, fără a împărtăși, prin aceasta, un europocentrism pe care *Istoria filosofiei* propusă de noi îl recuză în chiar principiul său, din moment ce ea își propune să deschidă o cale către gândirile nonoccidentale. Urmându-l pe Husserl, trebuie într-adevăr să ușurăm apariția acelei „umanități ca unică viață cuprinzând indivizi și popoare și a cărei coeziune e dată numai de trăsături spirituale; ea include o multitudine de tipuri de umanitate și de culturi, dar care, prin tranziții subtile, se topesc unele în altele. Această situație este comparabilă cu o mare în care indivizii și popoarele sunt valurile" (Husserl, *La Crise de l'umanité européenne et la*

philosophie, Aubier, p. 29). O frumoasă viziune a formelor spirituale ale umanității, care nu trebuie, totuși, centrată pe specificul european (cf. *infra*, pp. 5 și urm.).

Chestiuni de metodă

Demersul nostru pare a ridica două probleme: prima, referitoare la statutul acestor forme fondatoare ale umanității, a doua, în legătură cu necesitatea regresării la izvoare multiple. Să enunțăm rapid aceste două probleme: nu cumva ne angajăm, în cercetarea noastră, în căutarea de universalii transculturale (cf. *infra*, p. 116, problematica ridicată de F. Chenet) și abstracte? Trebuie oare ca Occidentul clasic să se aplece asupra tărâmului multiplu al începuturilor, din moment ce, după o tradiție împământenită, rațiunea ar fi o invenție a Eladei, căreia i-am datora în exclusivitate constituirea unei filosofii și, la limită, a unei gândiri autentice?

Mai întâi, prima chestiune: cum să privim reprezentările sau noțiunile de Ființă, în Grecia, de *Maăt* (Drept), în Egipt, de *Brahman* (Absolutul impersonal), în India etc.? Se suprapun ele unor universalii abstracte, unor idei generale care ar face parte din structura spiritului uman? Analiza gândirilor fondatoare nu vizează să reliefeze noțiuni generale abstracte, transculturale, ci să identifice, prin parcurgerea alterității și prin examinarea punctelor de vedere, străine de propria noastră tradiție, forme specifice integrate într-un universal concret, totalitate obținută la capătul unui lung traseu spiritual. Departe de a încarna ideea unui universal abstract, reprezentările de bază ale gândirilor fondatoare desemnează un universal concret, a cărui bogăție provine din alteritatea recunoscută și acceptată. Dacă orice gândire trebuie, pentru a exista, să sufere mediația diferitelor simboluri, în special a celor de natură lingvistică, atunci ea nu se poate actualiza decât prin intermediul unui universal concret, apărut în urma medierii între diferitele culturi.

Amnezii filosofice

Este însă necesară o deschidere către multiplicitatea nașterilor gândirii, este necesară acceptarea alterității esențiale, ca și preeminența universalului concret al dialogului, în raport cu cel abstract? Regăsim

aici a doua chestiune pusă în discuție, ca și refuzul oricărei excluderi dogmatice. Este, prin urmare, adevărat că filosofia și gândirea nu sunt doar de sorginte greco-europeană, ci că ele se pot revendica și de la tradiția Chinei și a Indiei, deci că filosofia nu vorbește, cu alte cuvinte, numai greaca? O teză adânc înrădăcinată domină, într-adevăr, cultura noastră: aceea că filosofia ar fi în primul rând filosofie greacă și fiică a cetăților grecești din perioada clasică. Gândirea greacă ar fi dat naștere, deci, conceptelor fundamentale ale civilizației. Operând trecerea de la mit la raționalitate, ea — și numai ea! — ar fi creat discursul organizat și rațional, subordonat logosului, discurs în cadrul căruia se petrece apariția speculației autentice, dezinteresate și autentic întemeietoare a cunoașterii adevărate.

Între marile nume atașate acestei idei a preeminenței spirituale și fondatoare a Greciei (printre care și Hegel), îl regăsim și pe Husserl, ale cărui analize trebuie reamintite. Acest gânditor, atât de lucid în susținerea altor teze, nu reușește să se rupă aici de etno- și europocentrismul care domină cultura noastră.

Iată ce scrie Husserl în *Criza umanității europene și filosofia* (1935): „Într-adevăr, numai la greci, omul finitudinii adoptă în privința lumii înconjurătoare această atitudine cu totul nouă, în care recunoaștem un interes pur pentru cunoaștere și, anticipat, un interes pur teoretic (...). Omul se lasă atunci pradă acestei pasiuni de a cunoaște, a cărei tensiune depășește nivelul de *praxis* al vitalului, cu eforturile și cu grijile sale de zi cu zi, ceea ce face din filosof un spectator care contemplă și survolează o lume în care nu mai este prins" (Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier, pp. 47–49). Comunitatea universală a Spiritului nu se explică, deci, la Husserl, decât prin descoperirea grecilor, care au subordonat practica teoriei și care au permis, astfel, decelarea identității spirituale a Europei. De notat, aici, o dublă prejudecată: în favoarea Greciei și în favoarea Europei. Helenocentrismul este dublat, la Husserl, ca și la Hegel, de un europocentrism.

Această excludere a Orientului se perpetuează, adesea, și în zilele noastre. În convorbirile sale cu Émile Noël (*Une Histoire de la raison*, Seuil), François Châtelet nu ezita să afirme că se poate vorbi de o invenție greacă a rațiunii. Este rațiunea inerentă gândirii sau a fost inventată? — întreabă Emile Noël. Dacă umanitatea a făcut să apară, într-un moment al evoluției ei, o gândire rațională, grecilor le-o datorăm — răspunde François Châtelet. „Cred că se poate vorbi de o invenție a rațiunii. Și, pentru a înțelege cum a putut filosofia apărea ca un gen cultural nou, voi

alege să mă refer la o situație privilegiată: Grecia clasică" (Fr. Châtelet, *op.cit.*, p. 17).

Acesta este punctul de vedere al unei lungi tradiții: grecii au inventat rațiunea. Cât despre Orient, străin *logosului* și *ființei*, el nu se integrează cu adevărat într-o „istorie a rațiunii" și a spiritului. Uitarea Chinei, uitarea Indiei, cum scrie Roger-Pol Droit în eseul său *L'Oubli de l'Inde* (PUF), marchează un întreg curent înclinat spre lăsarea în umbră a gândirilor fondatoare multiple ale civilizației.

Primul nostru volum se străduiește să îndepărteze această amnezie filosofică atât de veche: helenocentrismul, ca și europocentrismul, sunt astăzi fie caduce, fie demontate. În numele cărui principiu am putea privilegia rațiunea occidentală?

Desigur, aceasta din urmă a dat naștere unei lumi științifice și tehnice care tinde să se impună lumii întregi. Dar știința și tehnica modernă exprimă, după opinia unor gânditori, „perfecta absență a sensului" (Heidegger). Pe de altă parte, se pare că în zilele noastre gândirile sau filosofiile Orientului ne fac să percepem uneori, prin contrast, limitele cărora le este expusă această *ratio* occidentală. În India, China, Egipt, pe tărâmul islamului există doctrine filosofice sau gândiri care trebuie descifrate pentru a lua în calcul puncte de vedere diferite și pentru a accede mai ușor la universalul concret al rațiunii veritabile, rațiune care-și extinde domeniul de cuprindere prin intermediul comunității oamenilor. Sigur, ideea de ființă, de pildă, pare specific europeană. Ceea ce nu înseamnă că aceia care au inventat ființa, grecii, ajung la o concepție mai profundă și mai rodnică decât aceia care n-au făcut-o, după cum recunoaște François Châtelet însuși (*op.cit.*, p. 40).

Dincolo de această amnezie speculativă, care continuă să existe la sfârșitul secolului al XX-lea, volumul întâi al acestei *Istorii a filosofiei* încearcă să capteze reprezentările esențiale ale civilizațiilor occidentale și orientale, și, deci, ale unei rațiuni umane care se construiește pe sine prin recunoașterea și acceptarea alterității. Ea face eforturi pentru a nu sacrifica nici una din componentele universalului concret.

Invenții grecești

După cum recunosc chiar grecii, filosofia perioadei clasice este în mare măsură îndatorată Egiptului. Chiar dacă anumiți neoplatonicieni au supradimensionat și supraestimat originile egiptene ale gândirii clasice

grecești, aceasta nu revine la a nega aportul Orientului la constituirea înțelepciunii și a științei grecești.

Și atunci, ce au creat grecii? În nici un caz nu am putea, prin cine știe ce etnocentrism inversat, prin vreo nouă viziune care ar răsturna europocentrismul, să minimalizăm descoperirile grecești. Chiar dacă filosofia nu începe în Grecia, trebuie recunoscută tendința spre universal a culturii grecești, ca și faptul că ea a deschis calea, în mod hotărâtor, pentru reflecția filosofică — izvoare și căi pe care ni le expun Jean-Paul Dumont, Anne Baudart și Pierre Hadot.

Ionia este locul unde, ne arată Jean-Paul Dumont, ia naștere interogația filosofică. Aici sunt formulate, începând cu secolul VI î.Hr., marile teme și întrebări care vor străbate gândirea occidentală: exigența de inteligibilitate, problema unului și a multiplului, căutarea principiilor etc. Heraclit este primul care proclamă preeminența legii noncontradicției. Pitagora face din număr principiul tuturor lucrurilor și exprimă, astfel, primatul inteligibilului. Zenon aplică pentru prima oară, ceea ce constituie un eveniment remarcabil în istoria gândirii filosofice, metoda dialectică, al cărui inventator este considerat a fi, de către Aristotel. Democrit admite două principii, atomii și vidul, și folosește termenul de „idei" pentru a desemna aceste realități inteligibile care sunt atomii. În fine, cum să nu-i menționăm pe sofiști care, practicând arta discuției metodice, stăpânind limbajul, au realizat un formidabil travaliu cultural și au chemat la trezirea spiritului reflexiv.

Platon și Aristotel vor fructifica această moștenire presocratică. Platon mai întâi, pe care-l studiază Anne Baudart. Vocea acestui gânditor răsună astăzi cu o acuitate uimitoare: cel mai celebru dintre discipolii lui Socrate — care zguduia, prin raționamentele sale, certitudinile atenienilor și „moșea" spiritele, așa cum Phainarete (mama sa) moșea trupurile — este profund lovit de moartea maestrului, în 399 î.Hr. Filosofia platoniciană exprimă mesajul socratic și încearcă să afle mântuirea omului și a cetății.

Fidel manierei dialogale și schimbului verbal de care se folosea Socrate, Platon creează un gen filosofic — dialogul — bogat în digresiuni, formă de expresie suplă și mobilă. El definește această metodă dialectică, prin care spiritul se înalță până la modele sau paradigme — Ideile sau Esențele —, capabile să salveze fenomenalitatea și să-i confere sens. Platon este fondator pentru că, întorcând sufletul către realitățile indivizibile și veritabile, operează o conversie spirituală. Însă, intuiția intelectuală a ideilor nu ne poate face să neglijăm locul pe care Platon îl acordă, în *Banchetul*, lui Eros. Prin toate aceste trăsături, prin alierea

și îmbogățirea reciprocă a conceptului și metaforei, a discursului rațional și a mitului, Platon actualizează un mod de a filosofa care va face parte integrantă din demersul occidental. În sfârșit, înaintea lui Aristotel, Platon apare ca unul dintre fondatorii filosofiei politice.

Ce se poate spune despre Aristotel? Departe de a fi rămas, cum sugera Leon Brunschwicq, „la nivelul mentalității infantile", el este — ne arată Anne Baudart — părinte fondator în mai multe direcții. Omul care voia să explice totul fondează, alături de Platon, cadrele logice ale gândirii occidentale și apare, după cuvintele lui Dante, drept „maestru al celor care știu". Bineînțeles, termenul de „logică" nu este aristotelic, iar tema unei separări riguroase a formei de conținut nu reiese în totalitate din scrierile Stagiritului. Cu toate acestea, odată cu ideea că demonstrația trebuie să se sprijine pe un raționament deductiv solid, al cărui model este silogismul, filosoful din Stagira ne învață să ne eliberăm și să ne curățăm spiritul și inteligența de subiectivitate și ne conduce totodată pe marea cale a deducției raționale, formatoare pentru Occident.

Dacă doctrina silogismului face din Aristotel părintele logicii, clasificările speciilor animale pe care le întreprinde fac din el unul dintre primii naturaliști. El este, într-un fel, cel mai mare biolog al Antichității. Desigur, tratatele sale de etică și de politică, studiile de retorică și de poetică fac din Aristotel prințul filosofilor.

În ceea ce-l privește pe Pierre Hadot, el descrie perioada filosofiei elenistice, care se întinde de la Alexandru cel Mare până la dominația romană, deci de la sfârșitul secolului al IV-lea î.Hr. până la sfârșitul secolului I î.Hr. Pierre Hadot ne reamintește, cu această ocazie, interpenetrarea și amestecul diferitelor culturi, rețea de interferențe reciproce prin care se manifestă, o dată în plus, unitatea gândirilor orientale și occidentale.

Filosofiile perioadei elenistice, departe de a desemna speculații abstracte asupra lumii, găsesc în teorii justificări ale unei atitudini existențiale. Filosofia desemnează o opțiune existențială, o alegere de viață. Acesta este cazul filosofiei cinice, conform căreia înțelepciunea este detașare de orice constrângere, respingere a tot ceea ce poate încătușa. Cinismul nu își arată oare astfel formidabila actualitate, ca și epicureismul, care ne arată căile eliberării spirituale și pe cele ale mântuirii? Înțeleptul epicureu „se va bucura în liniște de plăcerea de a exista" În fine, stoicismul ne învață să trăim după Natură, să ne conformăm Legii universale, să influențăm din interior evoluția lumii. Școlile elenistice sunt fondatoare pentru că, văzând în om „o victimă a îngrijorării", se

pun de acord în a afirma că omul are acces la viața autentică. Astfel, se ajunge la acea concepție despre Înțelepciune, văzută ca ameliorare și transformare spirituală.

Mesajul biblic

Chiar dacă este adevărat că structura intelectului occidental vine de la greci, tipul de spiritualitate care a modelat Europa (aliindu-se, în chiar inima Imperiului Roman, cu limbajul filosofiei grecești) vine din Orientul Mijlociu. Încă din secolul I d.Hr., după cum ne arată France Farago, Philon din Alexandria, numit și Philon Iudeul, care primise o educație clasic grecească, dar care studiase de asemenea Biblia, operează o transpunere a intuiției ebraice în contextul conceptual grecesc. El este acela care va da Părinților Bisericii creștine instrumentele conceptuale majore, laolaltă cu împrumutul metodic al conceptelor provenite din platonism și neoplatonism. Cum atunci să eludezi referințele biblice, din moment ce pretinzi că vorbești despre gândirea europeană? Fiică a Atenei prin exersarea raționalității, a Romei prin practica juridică, Europa este fiica Ierusalimului prin spirit.

Ceea ce apare o dată cu Biblia nu ține câtuși de puțin de ordinea conceptului, ci sugerează acea Prezență ireductibilă, al cărei sentiment omul îl încearcă uneori: această Prezență nu este oare fondatoare a dimensiunii noastre spirituale? Nu numai că este vorba aici de acel Principiu divin, imposibil de redus la o idee a rațiunii pure sau la un postulat al rațiunii practice, și care, în definitiv, este identic cu misterul existenței înseși, dar ni se revelează astfel singularitatea omului, ireductibil la orice tip de „umanitate generică". Acesta este dublul mister al unei Prezențe fondatoare și al unei singularități absolute, mister căruia Biblia îi dă naștere. Spre deosebire de gândirea greacă (preocupată de un demers discursiv și deductiv), Biblia se vădește de nedespărțit de o experiență existențială revelatoare.

Hristos și metafizica infinitului

Noul Testament cheamă, asemeni Vechiului Testament, la o descifrare și la o interpretare în cadrele gândirilor noastre fondatoare. Noul Testament reprezintă de asemenea o sursă de inspirație și referință, nu

numai pentru Occident, ci și pentru acea umanitate, acea comunitate universală aflată în căutarea sensului, care formează orizontul oricărei reflecții.

În sânul unei experiențe existențiale și revelatoare, și nicidecum discursive, Hristos ne face să accedem, arată France Farago, la întrezărirea unei noi esențe a omului. Omul este măsură a tuturor lucrurilor, era enunțul sofist. Dimpotrivă, va afirma Platon: numai o doctrină a Ființei absolute poate să ne dea înțelegerea a ceea ce este omul. Dar, o dată cu Hristos, o nouă concepție rezultată din iudaism așază esența umană într-un spațiu nou, neexplorat de către greci, acela al infinitului sau ilimitatului.

Într-adevăr, să ne reamintim dialogul *Philebos* de Platon pentru a înțelege mai bine saltul radical pe care-l realizează iudeo-creștinismul. În acest dialog, Socrate împarte tot ceea ce există în patru genuri: infinitul (*apeiron*), limita (*peras*), produsul născut din amestec și, în sfârșit, cauza amestecului. Infinitului, în particular, îi aparține ceea ce nu suportă încremenirea. Or, tocmai *peras*, limita, este cea care face să înceteze această mișcare neîntreruptă. Limitarea infinitului prin limită aduce acea cantitate exactă, acea ordine dragă spiritului grec: a gândi este în primul rând a conjura iraționalitatea ilimitatului, această lipsă de măsură pe care trebuie să o stăpânească *peras*, dominând infinitul sau ilimitatul. Nu este chiar Zeița* aceea care, ne spune Platon, văzând răspândirea universală a lipsei de măsură, a dat legea și ordinea, purtătoare ale limitei (*Philebos*, 26b)?

Adevărul infinit al creștinismului: infinitul Cuvântului se substituie adevărului individual al omului (sofiștii), ca și Ființei fondatoare, limitei (Platon). O metafizică a infinitului, în parte deja prezentă în Vechiul Testament, dă noul orizont al gândirii. Această metafizică va oferi, indirect, fundamente pentru matematica și știința Occidentului.

Budismul fondator

François Chenet ne invită la izvoarele gândirii indiene, care se numără printre marile realizări ale spiritului uman. În compania sa vom medita asupra *Vedelor* (*Veda* = „cunoaștere") — nume dat în India celor patru cărți revelate Înțelepților de către divinități și care ar fi conținut înțelepciunea divină —, dar și asupra lui *Buddha* (cuvânt sanscrit

* Dike.

semnificând „cel trezit din somn"), cel mai mare maestru gânditor al Asiei, și asupra învățăturilor sale.

Or, etnocentrismul civilizației noastre contestă acestei gândiri a Indiei statutul de filosofie. Uitarea Indiei — această amnezie filosofică amintită mai sus — guvernează un întreg strat al culturii occidentale. Dacă romanticii germani, alături de Schopenhauer, au văzut în India un tărâm al speculației, Hegel și Husserl, după cum se știe, au privilegiat atitudinea teoretică a Greciei. Cum să nu descifrezi implicațiile și presupozițiile de care este saturat acest etnocentrism? Îndrăgostită de Absolut, civilizația Indiei s-ar fi distrus într-o experiență abisală, unde va fi dispărut orice finitudine în contact cu infinitul; legată de autoritatea infailibilă a unei Revelații, ea ar fi prizoniera unei ortodoxii. Iată tot atâtea critici sau excluderi simpliste, pe care trebuie să le îndepărtăm.

O dată cu budismul, în special, se poate ajunge la formele de bază ale gândirii Orientului. Dacă evidența Occidentului este dată de *ego*, de *cogito*-ul cartezian, budismul ne amintește că, poate, *eul* nu desemnează decât o iluzie, că subiectul personal este doar vacuitate, că nu există un *eu* stabil sau substanțial. Prin intermediul acestei critici nemiloase, ne spune F. Chenet, a subiectului sau a eului, și cu această punere la distanță a subiectului personal, fără de care nu ar exista *nirvāna*, starea de seninătate supremă legată de dispariția tuturor dorințelor, budismul furnizează una dintre cele mai importante contribuții la elucidarea filosofică a condiției umane.

Gândirea chineză, descoperire a inconștientului nostru filosofic

Odată cu gândirea chineză, pe care ne-o descrie François Jullien, apare un univers cu totul diferit de cel occidental. Ce ni se oferă de fapt prin intermediul acestei gândiri? În nici un caz lumea conceptului, ci mai degrabă negânditul propriei noastre civilizații. Chinezii nu-și formează ideea de ființă, ei nu obișnuiesc să clasifice pe genuri și specii. Organizarea prin intermediul conceptelor, cunoașterea cu ajutorul categoriilor, nu le sunt câtuși de puțin proprii. Ei nu acordă mai multă atenție nici formalizării discursului. Pe scurt, China ne aruncă destul de departe de propriile noastre categorii. Distincția dintre aparență și realitate, distincția dintre a fi și a gândi, postularea lui Dumnezeu, ideea de creație, toate acestea sunt străine tipului de reflecție care practică descrierea realității

ca proces în desfășurare, dar care se vădește străină oricărei idei de creație (de către vreun zeu). Ea elucidează evidența unui univers în continuă transformare, cu atât mai mult cu cât ea nu construiește o lume de reprezentări stabile și ordonate conceptual.

Totodată, gândirea chineză ne permite accesul la propria noastră alteritate, la inconștientul nostru filosofic: „Frecventându-i pe vechii gânditori ai Chinei, căpătăm în sfârșit acces la un punct de vedere exterior propriei noastre tradiții" (F. Jullien).

Filosofia islamică, expresie a mentalului pregalilean

Cât despre islam, el ține deopotrivă de Orient și de Occident, după cum ne-o arată Christian Jambet. Pe tărâmul islamului, filosofia ia naștere din dialogul cu vechii greci, prin intermediul unei duble reflecții: asupra Cărții sfinte — Coranul — și, pe de altă parte, asupra învățăturii neoplatoniciene (Plotin etc.), învățătură despre care vom trata în volumul următor din această *Istorie a filosofiei*.

Coranul, cartea sacră a musulmanilor, este un mesaj revelat unui profet (Mahomed, 570–632 d.Hr.); popoarele Cărții sunt evreii, creștinii și musulmanii, iar Mahomed nu este decât ultimul dintre trimișii lui Dumnezeu, după Avraam, Moise și Iisus. Dar de unde importanța și măreția Coranului? De-a lungul acestui text ne dăm seama că totul este semn sau simbol al Dumnezeului unic pe care-l mărturisesc toate. Dacă versetele coranice manifestă un simbolism major, înțelegem atunci de ce Coranul a suscitat o bogată tradiție de gândire hermeneutică — care descifrează și interpretează sensurile ascunse —, hermeneutică pe care Christian Jambet o leagă de Taina Dumnezeirii omniprezente.

Filosofia islamică — îmbogățită deopotrivă de această revelație coranică și de meditația de factură neoplatonică — este hotărâtoare pentru propria noastră reflecție, pentru că ea este de inspirație pregalileană. Se știe, într-adevăr, că odată cu Galilei cunoașterea ce aspira la obiectivitate a expulzat din lume subiectivitatea și viața spiritului. Atașându-se în mod fundamental idealităților matematice, dând naștere abstracțiunilor științei, gândirea galileană a aruncat într-un con de umbră întrebări filosofice fundamentale, problematici originale, pe care Christian Jambet le explicitează în această lucrare. El insistă în mod particular asupra concepțiilor lui Al-Kindī (m. cca 870 d.Hr.) și Al-Fārābī (m. 950 d.Hr., considerat drept „al doilea maestru" după Aristotel), ca și asupra

concepției lui Avicenna (m. 1037 d.Hr.), care ne-a lăsat o operă universală influențată de sufism — misticism musulman apărut în secolul al VIII-lea și care respingea rațiunea în favoarea intuiției.

Astfel, prin intermediul diverselor influențe, este schițată nașterea filosofiei și a gândirii. În Grecia, în India și China, pe tărâmul islamului, apar izvoare uneori ocultate sau respinse, se organizează multiple spații și căi care permit înțelegerea evoluției propriei noastre civilizații. Acestea sunt căile pe care le descifrează și interpretează autorii acestor „gândiri fondatoare".

JACQUELINE RUSS

Trebuie aduse aici mulțumiri lui François Jullien și Roger-Pol Droit. Discuțiile noastre colective ne-au permis să aducem la lumină această idee a „gândirilor fondatoare"

CAPITOLUL I

GÂNDIREA FONDATOARE GREACĂ

Presocraticii
Jean-Paul Dumont

Introducere: originile filosofiei

• *Teologie** *și rațiune*. La început a fost uimirea și îngrijorarea. Platon este cel care afirmă, pe bună dreptate, că filosofia este fiica Uimirii. Dar Uimirea este chiar numele unei divinități. Umanitatea prefilosofică este înconjurată de divinități care prezidează ordinea și succesiunea celeste, înlănțuirea anotimpurilor, ritmul timpului, viața și moartea. Admirația în fața prezenței atâtor forțe, nicidecum oculte, ci manifeste, dă răspunsuri oricăror întrebări ce s-ar putea formula: Ce este lumea? Este ea eternă sau efemeră? De unde vine și cine a creat-o? Cine sunt eu însumi? Ce pot aștepta și ce trebuie să fac? Și de îndată ce admirația se încarcă de grijă, teologia (numele pe care-l poartă mitologia) oferă răspunsuri de-a gata, care răstoarnă dominația persoanelor divine și transcendente. Poetul epic este purtătorul acestei vestiri (precum Homer sau Hesiod).

Filosofia propriu-zisă nu începe decât cu rațiunea. Chiar înainte ca termenul „filosofie" să fi fost introdus de Pitagora, pentru a desemna căutarea științei sau a înțelepciunii, activitatea care se va numi mai târziu „filosofică" răspunde unei cerințe de rationalitate. A te menține la o explicație teologică (adică mitologică) nu ar duce decât la o impietate mai de temut chiar decât ignoranța (Xenofan, *Silles*; Heraclit B XL, XLII și LVI). Aceasta nu înseamnă că rațiunea ar avea răspuns la toate, nici

---

* Termenul „teologie" nu trebuie înțeles în accepția lui de astăzi, adică de discurs dogmatic organizat în jurul unui nucleu divin monom sau multipolar, ci în cel originar, etimologic, de „discurs despre divin" (n.t.).

că ar deține puterea de a soluționa problemele apărute din uimire și îngrijorare; căci, dacă așa ar sta lucrurile, interogația ar înceta și prima soluție oferită ar trece drept definitivă. De fapt, sarcina rațiunii nu constă decât în al doilea rând în căutarea răspunsurilor, primul ei rol fiind acela de a formula îngrijorarea în termenii unor probleme, cu alte cuvinte, tocmai de a propune o interogație rațională. Istoria originii filosofiei trebuie să rezide în alcătuirea unui tablou al întrebărilor originare.

• *Literatura presocratică*. „Presocratic" este denumirea confortabilă — la care ar fi inutil să se ceară a se renunța — utilizată de filologi pentru a desemna pe filosofii anteriori lui Socrate sau pe cei care i-au fost contemporani, fără a aparține curentului socratic. Cu toții sunt greci și se exprimă în dialectele limbii grecești, dar prea puțini dintre ei sunt atenieni: primii sunt originari din Ionia (Asia Mică), următorii din sudul Italiei și din Sicilia, în fine, din Abdera (în Tracia), ca de pildă Democrit și discipolii săi. Cât despre sofiști, aceștia sunt conferențiari itineranți.

De la toți acești autori, cu excepția cutărui sau cutărui discurs al sofistului Gorgias, nici o scriere nu a fost integral conservată. Noi nu dispunem, pentru a le cunoaște concepțiile, decât de două mari categorii de texte: fragmente propriu-zise și mărturii. Fragmentele se datorează citărilor făcute de autori mai recenți, într-o epocă în care existau ediții, cel puțin parțiale. Mărturiile constau în notații ale unui filosof ulterior, în care acesta rezuma, fie pentru a se inspira, fie pentru a se disocia, cutare sau cutare părere filosofică atribuită vreunui mare antecesor. În ambele cazuri, istoricul filosofic de astăzi este tributar, dacă nu hazardului, atunci cel puțin — ceea ce creează tot atâtea probleme — intenției filosofice care a motivat selecția doctrinei și a fragmentului respectiv. Astăzi ne găsim în fața unei literaturi luxuriante, al cărei interes este îndreptat în special asupra principiilor și cauzelor, asupra lui Dumnezeu, asupra ordinii lumii și a fenomenelor cosmice, asupra sufletului, senzației și cunoașterii, apoi asupra omului, animalelor și plantelor. De ce aceste întrebări și de ce în această ordine?

„Vina" le aparține celor doi filosofi care urmează lui Socrate: Platon și Aristotel (prima jumătate a secolului al IV-lea î.Hr.). Dacă Platon se limitează la aluzii adesea polemice la adresa autorilor pe care contemporanii săi îi puteau citi, Aristotel este creatorul unei metode de cercetare filosofică pe care el o numește „dialectică" și care constă, pentru a explora câmpul unei probleme filosofice, în inventarierea opiniilor emise de experți ai domeniului respectiv, în principal de către „cei vechi"

(Aristotel, *Topica* I, 11–14; 104b1). Teofrast, elev și succesor al lui Aristotel la conducerea Lyceului, redactează lucrări specializate destinate examenului critic și lămuririi unor chestiuni importante. Scrisul — arhivele și fișele, în egală măsură cu operele unitare — va juca un rol însemnat. Orice lecție sau cercetare filosofică asupra unei probleme considerate demne de interes va debuta, de acum, cu o examinare a paradoxurilor conținute în bibliotecă. Astfel, Teofrast va pune să se redacteze o culegere de *Vetusta placita* („Opiniile cele mai vechi"), din care își vor extrage sursele și celelalte școli filosofice și, indirect, autorii pe care-i citim astăzi, autori care citează și expun părerile respective.

Aceasta antrenează un mare inconvenient; noi nu cunoaștem, din opera întemeietorilor filosofiei, decât ceea ce a reținut atenția celor vechi. Există aici însă și un mare avantaj: departe de a fi un discurs anecdotic al vreunui cronicar exterior filosofiei, istoria filosofiei este de la începuturile ei, și exact atunci când vorbește de aceste începuturi, o întreprindere filosofică. Citându-se, filosofia se recitește, într-un fel, pe sine însăși și regândește ceea ce a fost gândit, descriind o mișcare care este viața însăși a spiritului, ceea ce Aristotel va defini drept gândire a gândirii.

Marile probleme

• *În căutarea principiului material.* Interogația filosofică ia naștere în Ionia la începutul secolului al VI-lea î.Hr. Gândirea filosofică, în căutarea rațiunii de a fi a lucrurilor, formulează chestiunea originii și a cauzei tuturor lucrurilor în forma lui *archē*, termen căruia Aristotel îi va da mai târziu sensul special de principiu: principiul este atât ceea ce este prim, punctul de plecare sau materia primă, cât și element fondator al explicației cauzale. La Thales, cel care a introdus acest termen (A XII), *archē* este, metaforic, substratul tuturor lucrurilor, acel „ceva" nediferențiat de la care începe orice generare, întrucât nimic nu naște din nimic, iar lucrurile trebuie să aibă, toate, o aceeași origine. Acest principiu unic este apa, sau altfel spus, elementul umed în general. Astfel, Pământul este un disc care plutește pe apă, apa este materia metalelor, care sunt fuzibile; orice suflet este alcătuit din vapori, fie că e vorba de animale, de astre sau de piatra de Heracleea, acest „iubitor" care atrage fierul. Postularea unității unui principiu material și explicarea restului fenomenelor în funcție de el sunt suficiente pentru a face din Thales un filosof. El a fost de asemenea

astronom (a prevăzut eclipsa de soare din 28 mai 585 î. Hr.) și un bun meteorolog (a anticipat o bogată recoltă de măsline asigurându-și monopolul asupra preselor de ulei).

Anaximandru, elev și prieten al lui Thales, va merge mai departe pe calea abstractizării, afirmând ca principiu ceea ce el numește „Ilimitatul" sau „Infinitul" (A IX). El a introdus de asemenea termenul de „element", elementele luând naștere prin disocierea contrariilor. Pământul, apa, aerul și focul corespund frigului, umezelii, uscatului și căldurii și sunt tot atâtea manifestări sau „stări" ale elementului material inițial din care ele derivă printr-o serie de schimburi reciproce în conformitate cu legea dură a necesității (B I). Faptul că ilimitatul e considerat un principiu divin este sugerat atât de subzistența în el a unei forțe capabile să producă aceste schimbări de stare, cât și de utilitatea de a căuta în afara materiei un principiu care să poată îndeplini rolul de cauză eficientă. Succesiunea în timp a formelor actuale și contrare, proprii principiului, îl trimite pe Anaximandru, ca și pe maestrul său, la studiul mișcărilor celeste ale căror revoluții și cicluri, echilibrate și balansate, figurează caracterul necesar al Dreptății. Astfel el va inventa cadranul solar sau *gnomon*, va descoperi zodiacul, va trasa prima hartă a lumii și va formula o ipoteză cu privire la evoluția lentă a umanității primitive din pești.

Anaximene, elevul său (mijlocul secolului al VI-lea î.Hr.), va renunța la caracterul abstract al ilimitatului și va ridica aerul la rang de principiu, asemeni lui Diogene din Apollonia un secol mai târziu. Aerul este mediul în care Pământul și astrele plutesc ca niște „capace", este în același timp și materia sufletului și a gândirii (A VI, VII). Pentru Diogene din Apollonia, dacă sufletul și gândirea — purtătoare ale cuvântului și ale vieții — trebuie considerate forme pe care le ia substanța aeriană, atunci germenul este o particulă din spuma amestecului de sânge și aer, ceea ce exprimă etimologia numelui Afroditei, zeița dragostei și a fecundității, nume ce provine din *aphrous*, „spumă" (A XXIV).

În Efes, Heraclit face din foc principiul tuturor lucrurilor. Acesta este singurul element constitutiv al unei lumi, una și nelimitată. Astfel, tot ceea ce naște din foc trebuie să se întoarcă în foc. Heraclit este de acord cu Anaximandru în a spune că „toate se nasc și pier după discordie și necesitate" (B LXXX). În acest mod eternitatea principiilor generează viziunea unei deveniri universale. După spusa lui Platon, citându-l pe Cratylos heracliteanul: „El spune undeva că totul trece și nimic nu rămâne; și, comparând cele ce există cu scurgerea unui râu, el spune că este imposibil să te scalzi de două ori în același râu" (A VI). Dar, cum

focul este în același timp *Logosul* (B I), cu alte cuvinte rațiunea și gândirea, opoziția materială a contrariilor devine contradicția dialectică în sens modern. Drumul care urcă se confundă cu drumul care coboară, iar parcursul elicoidal al șurubului de la piuă — elicea fiind curba descrisă de către soare, care este focul cel mai pur — este deopotrivă drept și curb (B LIX). Heraclit este de asemenea primul care proclamă preeminența legii noncontradicției.

• *Exigența de inteligibilitate*. Când Xenofan din Colophon (a doua jumătate a secolului VI î.Hr.), alungat din Asia Mică de invazia mezilor, vine să caute refugiu la Eleea (în sudul Italiei), învățătura pitagoreică se afla în plină înflorire pe țărmul vestic al Mediteranei. Făcând din număr principiul tuturor lucrurilor (Școala pitagoreică B II), Pitagora afirmă preeminența inteligibilului. Pentru că nu s-a păstrat nici un fragment de la el, considerându-se uneori că nu a scris nimic, ne este greu să dăm un conținut precis învățăturii sale, căci doctrina pitagoreică nu încetează a se îmbogăți cu speculații ulterioare. Figurile cele mai importante ale pitagoreismului sunt Alcmeon (sfârșitul secolului VI î.Hr.), Philolaos (sfârșitul secolului V î.Hr.) și Archytas, acesta din urmă nu cu mult mai în vârstă decât Platon. Problema care se pune în legătură cu interpretarea pitagoreismului este aceea de a ști dacă numărul, care este măsură, este de asemenea materia lucrurilor, ceea ce ar însemna că pitagoreismul ar fi o prefigurare a atomismului, numerele constituind un rezervor nelimitat de monade materiale. Poate, însă, ar fi mai convenabil să vedem în pitagoreism un dualism în care numărul este produs de acțiunea asupra unei materii ilimitate de către un principiu limitativ care-i conferă stabilitate și imobilitate. Speculația pitagoreică a atins sfera muzicii (vezi, de exemplu, Archytas A XVI). O coardă ciupită la jumătate, la fel ca și jumătatea tubului de flaut, face să se audă octava. Cum atunci să înțelegem natura intervalului dintre 1 și 2? Recursul la fracțiile 3/2, 4/3 etc. (Archytas B II), care sunt cvinta, respectiv cvarta, și exprimă mediile armonice, permite umplerea prin raporturi sau diviziuni a intervalului dintre 1 și 2. Scandalul este cu atât mai mare atunci când apar mărimile „iraționale", nedivizibile cu numere întregi, oricât de mici ar fi acestea, ca de pildă $\sqrt{2}$, diagonala pătratului de latură 1 și latura pătratului cu suprafața dublă.

Anumite studii care se cer aprofundate ne arată că, printre altele, Pitagora ar fi fost fondatorul unei secte ai cărei membri au jucat un rol politic în luptele care-i opuneau pe filosofi numeroaselor și tiranicelor

luări de putere. De asemenea, tema sufletului prizonier în trup, ca într-un mormânt (Philolaos B XIV), și destinat după „judecată" numeroaselor reîncarnări, va contribui în bună măsură la gloria viitoare a școlii.

Poate că mișcării pitagoreice trebuie să-l alăturăm și pe Empedocle din Agrigent (secolul V î.Hr.), în ciuda excluderii sale din școală. Unul primar și precosmic al lui Empedocle este, ca și numărul pitagoreic, supus dominației parului și imparului și depinde de Ură și Prietenie (B XXVIII și mai departe), Ura fiind principiul par al disocierii, Prietenia, principiul impar al reunificării în Unul. Din acest Unu disociat purced, spre a forma cele patru elemente — foc, aer, apă, pământ, sau „împătrita rădăcină" (B VI) —, monade care sunt tot atâtea *minima*, asemenea cărămizilor din alcătuirea zidurilor, monade care dau fondul numeric al elementelor materiale (A XVIII). Adesea, cercetările asupra principiilor și elementelor cedează locul unor trăsături mai spectaculoase ale personalității lui Empedocle: campion olimpic la cursele de care, medic și chiar tămăduitor cu puteri excepționale, în stare să recheme din Hades sufletul unui mort, și profet al reîncarnărilor.

• *Unul și Multiplul.* Unul, pe care Xenofan îl introdusese în Eleea, participă atât la materialismul ionian, căci Unul cuprinde totalitatea realităților naturale, cât și la exigența de inteligibilitate care-i caracterizează pe pitagoreici și care-l va inspira pe Parmenide (prima jumătate a secolului V î.Hr.), figură centrală a Școlii eleate și fondator al ontologiei. Parmenide dezvoltă în poemul său *Despre natură* teza lui „este", care reprezintă trăsătura esențială a lui Unu, Unu care este în același timp „Unul continuu și întreg" (B VIII). Ființa se opune devenirii, după cum Unul are ca relativ Multiplul. Opoziția între imobilitatea ființei și curgerea devenirii induce două moduri de gândire diferite: pe de o parte cunoașterea intelectuală (*noēsis*), care percepe ființa fără posibilitate de eroare, pe de altă parte părerea sau senzația, care trimite la lucrurile sensibile prinse în devenire. Iată de ce poemul lui Parmenide propune două căi: calea regală a adevărului și drumul părerii.

Opoziția acestor două căi a suscitat numeroase dispute. Dacă ne menținem la interpretarea lui Teofrast, pentru Parmenide „a simți și a gândi sunt unul și același lucru" (A XLVI), căci gândul și senzația provin din acțiunea asemănătorului asupra asemănătorului. Pentru că este asemenea Ființei, intelectul nu este diferit de Ființă, iar Ființa este același lucru cu gândirea (B III). În aceeași manieră, simțul și senzația nu diferă de sensibil, obiect al opiniei. Această paralelă între Unu și intelect, pe de o

parte, și devenire, multiplu și sensibil, pe de altă parte, va exercita o influență decisivă atât asupra lui Democrit, cât și asupra lui Platon.

Principalul elev al lui Parmenide a fost Zenon din Eleea, care, după Platon, a luat apărarea maestrului său împotriva susținătorilor mobilității principiului, fără îndoială ionieni, discipoli ai lui Anaximene și ai lui Heraclit. Astfel se face că Zenon este cunoscut datorită paradoxurilor mișcării, destinate să arate că a gândi mișcarea antrenează contradicția (acest gând ar fi presupus inteligibilitatea sensibilului). Este ceea ce a reținut Aristotel din opera sa (A XXV). În realitate, Zenon scrisese o carte cuprinzând patruzeci de *Paradoxuri*, cărora Simplicius, comentator neoplatonician de la sfârșitul secolului V d.Hr., le-a păstrat începutul (B I–III), și care sunt paradoxuri care tratează despre Unu și Multiplu. Pentru a-și îndeplini proiectul, Zenon utilizează pentru prima dată, ceea ce este un eveniment considerabil în istoria gândirii, metoda dialectică al cărei inventator este considerat de către Aristotel: ea constă în a construi antiteza a două discursuri contradictorii. E contradictoriu să postulezi existența Multiplului, pentru că orice mărime trebuie să poată fi împărțită în două la infinit (aceasta este aplicarea principiului „dihotomiei" sau al împărțirii în două). Aceasta ar însemna că orice mărime este în mod infinit — sau indefinit — mare. Dar, mai trebuie ca mărimea astfel divizată să nu ajungă la ceva infinit de mic, care ar fi nul și a cărui adunare sau scădere nu ar produce nici un efect. Astfel, afirmarea unei continuități (divizibile) are drept rezultat contradictoriu postularea dialectică a existenței discontinuității (indivizibile).

Cariera lui Zenon s-a întrerupt brutal: el moare, victimă a unui tiran de care îl despărțea atașamentul lui filosofic față de libertate. El a format însă doi elevi: pitagoreicul Philolaos, care va da realului statutul de realitate inteligibilă alcătuită din numere, amestec de factori limitativi și de ilimitați (B I), și Leucip, părintele atomismului și maestru al lui Democrit.

• *Atomiștii*. Democrit (a doua jumătate a secolului V î.Hr. — începutul secolului IV î.Hr., fiind puțin mai în vârstă decât Platon) este de două ori eleat: atât în ceea ce privește ontologia, cât și în ceea ce privește gnoseologia (filosofia cunoașterii). Ca bun discipol al lui Zenon, el gândește că principiul este Ființa, dar o Ființă necesarmente multiplă, din moment ce Totul se divide într-o infinitate de părți. Totuși, dat fiind că Ființa s-a spart într-un miliard de entități eterne și indivizibile, trebuie ca acestea să fie separate între ele de o non-ființă, care este tocmai vidul.

Democrit este silit să recunoască două principii: atomii și vidul, care corespund Ființei și Neființei (A LVII). Ca și Unul parmenidian, atomii au o existență materială, atât cât se poate vorbi de materie, din moment ce conceptul de materie nu va fi adoptat decât mai târziu, de către Aristotel. Să spunem că atomii sunt entități dotate cu caracter obiectual. A spune că existența lor se însoțește de „existența" (sau prezența) Neființei revine la a face din vid, adică dintr-un „ce" ireal, o realitate principială cu o funcție așa-zis ontologică, chiar dacă este vorba despre o Ne-Ființă. Vidul nu este numai spațiul care izolează atomii, dar și cauza eficientă (motrice) care îi separă, imprimându-le traiectorii necesare. Trebuie atunci să vorbim de întâmplare? Este tocmai ceea ce crede Aristotel, care dorea să vadă în ordinea naturală expresia unei finalități; Democrit însă este categoric: el desemnează acțiunea vidului prin termenul de „necesitate", văzând în ea o cauzalitate unică și suficientă pentru a explica producerea tuturor mișcărilor care dau naștere dispersiei, dar și grupării atomilor. Două lucruri există cu adevărat: atomii și vidul, altfel spus, ceea ce este (*den*) și neantul (*mēden*) (B CLVI).

Filiația eleată însă nu se oprește aici. Afirmarea realității atomilor și a vidului demonstrează o îndrăzneală nemaiauzită a gândirii care afirmă că Neființa este reală în aceeași măsură ca și Ființa. Cum se face că se poate vorbi de realitatea unor atare principii? Răspunsul, întru totul eleat, constă în aceea că nu ne-am putea îndoi de realitatea a ceva conceput în intelect. Este motivul pentru care, cu mult înaintea lui Platon, Democrit folosește termenul de „idei" pentru a desemna realitățile inteligibile care sunt atomii. Dacă am rămâne fideli terminologiei stricte a lui Democrit, ar trebui să-l catalogăm pe acesta printre „idealiști"

Teofrast a înțeles acest lucru (A CXXXV, capitolul LX). Pentru el, Democrit este mai idealist decât Platon, căci dacă Platon consideră entitățile inteligibile drept mai reale decât imitațiile sau copiile lor sensibile, cărora continuă să le atribuie existență reală, chiar dacă supusă devenirii, Democrit renunță la a le acorda o existență efectivă, punându-le în categoria „convenției". De unde formula celebră: „Culoarea este prin convenție, prin convenție dulcele, prin convenție amarul și în realitate nu există decât atomii și vidul" (A LXIX). Aceasta înseamnă că perspectiva pe care o avem asupra lucrurilor sensibile nu ne permite decât prin convenție, adică prin tradiție și obișnuință, să pretindem a percepe realitatea corpurilor exterioare. Aceasta este și ipoteza eleată care reduce senzația la stadiul de simplă părere. Ceea ce ne influențează simțurile, permițându-ne să sesizăm anumite calități, nu sunt corpurile determinate,

precum mierea, care este dulce. Ceea ce produce opinia nu este un obiect al opiniei, ci Ființa; astfel, senzația este produsă de ceea ce este real: atomii care compun agregatul. Dar, îndată ce simțurile noastre sunt lovite de către atomi, intrăm în domeniul fanteziei, adică al imaginației și al opiniei. Noi suntem aceia care, pornind de la afecțiunile sensibile, ne imaginăm ca fiindu-ne exterioară existența corpurilor determinate. Devine clară atunci afirmația lui Democrit că viața este un teatru și că adevărul zace în fundul fântânii (B CXV și CXVII), deschizând astfel calea scepticismului radical al lui Metrodoros din Chios (B I și II), pentru care, dacă „orice lucru este ceea ce se poate concepe despre el" (o atare propoziție este pur eleată), urmează de aici că „nimeni dintre noi nu cunoaște nimic" (să înțelegem prin aceasta: nimic sensibil).

• *Infinitul lui Anaxagoras.* Anaxagoras din Clazomenai, contemporan al lui Zenon și Leucip, încercase să rezolve pe altă cale problema naturii principiilor. Și el practică un fel de materialism, considerând că, la început, toate lucrurile se află amestecate, până la venirea Intelectului (sau a Spiritului, *noûs*) care le disociază și separă printr-o operație discriminatorie (B XII). Pentru a înțelege sensul acestei „discriminări", ceea ce este propriu atât intelectului divin cât și celui uman, trebuie plecat de la acele lucruri care au fost amalgamate. În zilele noastre știm, de pildă, că materia vie este formată din compuși carbonici alcătuiți din carbon, oxigen, hidrogen și câteodată azot. Pentru a explica cum amidonul din plantă se transformă în glucoză și cum glucoza se conservă în ficatul și în mușchii iepurelui care a mâncat morcovul, sub formă de glicogen, este suficient să evocăm rudimentele unei chimii a glucidelor. Să ne transpunem acum într-o eră a umanității când această chimie nu exista. Cum era înțeles faptul că iepurele asimilează morcovul și omul — pâinea? Cum iepurele nu devine el însuși morcov atunci când îl mănâncă? Răspunsul este foarte simplu: exista deja sub aparența morcovului ceva din iepurele non-vizibil, și exista ceva din morcovul invizibil disimulat sub aparența fenomenală a cărnii de iepure. Aceste elemente asemănătoare, morcovul și iepurele, sunt particule infinit de mici, dar deja determinate, cărora Aristotel, comentându-l pe Anaxagoras, le-a dat numele de „homeomerii" (A XLV–XLVI).

La început, înainte de apariția fenomenelor, toate „homeomeriile" formau împreună îngrămădeli confuze. Survine atunci Intelectul cosmic care separă și discriminează grație capacității sale de a cunoaște și de a gândi, dar nu creând corpuri pure, ci entități amestecate care iau forma

aparentă a „homeomeriilor" predominante. Este ceea ce imităm la rândul nostru atunci când, servindu-ne de intelectul uman, percepem și distingem lucrurile.

Teoria Intelectului a făcut faima lui Anaxagoras, supranumit tocmai „Intelect" (*noûs*) de către contemporanii săi (A II). Dar care era natura acestui Intelect? Socrate îi reproșează că nu s-ar fi explicat îndeajuns (A XLVII); Leibniz dorește să identifice pe *noûs* cu un intelect divin omniscient și providențial, iar comentatorii contemporani evidențiază o formulă a lui Simplicius care face din intelect un element material separator, ce îndeplinește același rol ca vidul gânditorilor din Abdera, și este constituit dintr-o materie fără amestec, având puterea de a despărți homeomeriile și de a le readuce în conglomerate îmbrăcate într-o aparență vizibilă.

Epoca sofiștilor

• *Sofistică și filosofie*. Întreg teritoriul Greciei este parcurs în epoca lui Socrate (a doua jumătate a secolului V î.Hr.) de străluciți conferențiari, cărora li se opun tocmai elevii lui Socrate, ca de exemplu Xenofon și Platon, și care profesează retorica, deopotrivă practicând-o ei înșiși și învățându-i pe alții. Lucru scandalos, ei pretind bani pentru lecțiile lor și sunt denunțați de Xenofon, în finalul tratatului său *Despre vânătoare*, drept „vânători de capete" care-i atrag pe tinerii din familiile bogate. Succesul lor coincide cu dezvoltarea democrației: instaurarea regimurilor întemeiate pe adunări publice și a instituțiilor judiciare contribuie la a face din retorică o armă, a cărei achiziție nu poate fi neglijată de un tânăr dornic de a face carieră. Dar chiar dacă sofistica este mai întâi de toate o artă retorică, ea întreține strânse legături cu școlile filosofice, ceea ce îi conferă o bogăție și o varietate care se explică prin diversitatea originilor sale.

• *Protagoras*. El este mai în vârstă sau mai tânăr decât Democrit? Nu se știe. În orice caz, el provine din Abdera, fără a fi în nici un fel un atomist ortodox, astfel că Democrit se vede obligat să-i respingă teoriile (*Democrit* B CLVI). Considerând principiile drept incognoscibile și reducând întreaga realitate la purele fenomene, el transformă realul într-un câmp liber, pe care urma să înflorească fără obstacol retorica.

Protagoras practică un materialism absolut (A XIV). Din toate lucrurile, atât din obiectul sensibil cât și din simțul însuși, emană două

fluxuri materiale, a căror întâlnire produce un reziduu nou numit „fenomen". Astfel, din ochi iese un flux luminos care întâlnește fluxul colorant reieșit din obiect, pentru a da naștere fenomenului, care, în mod simetric, umple simultan ochiul de vedere și conferă obiectului culoare. Înainte de această întâlnire nu există nici albul obiectului, nici, pentru ochi, senzația de alb: fenomenul provoacă senzația de alb în același timp în care el produce în obiect calitatea de „alb". Dacă am spune atunci că orice realitate efectivă se limitează la fluxul fenomenelor, urmează de aici că senzația este singurul mod de cunoaștere și că orice senzație este relativă simțului, ca și obiectului. Orice existență este deci relativă. Nu există nimic absolut. Acesta este sensul „relativismului" lui Protagoras. Dacă aplicăm omului formula: „Simțul este măsura tuturor lucrurilor", ea devine: „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt întrucât sunt, a celor ce nu sunt întrucât nu sunt" (B I).

Asemeni majorității sofiștilor, Protagoras are o viziune tragică asupra umanității. Omul se naște gol, lipsit de apărare împotriva dușmanilor și a prădătorilor naturali. Salvarea sa depinde de arta politică (*tēchne politike*), Zeus dăruind fiecăruia, din fericire, această virtute. Ea constă în a lua dreapta măsură a lucrurilor și în a-și alcătui o viziune rațională despre ce este bun și util. Sofistul este învestit, s-ar putea spune, cu misiunea de a dirija poporul, ajutând fiecare cetățean în parte să afle măsura celor utile Cetății, formându-și o viziune convenabilă asupra lucrurilor, cu alte cuvinte, producând fenomene salutare. Cultura (*paideia*), pe care Protagoras este mândru s-o predea, este comparabilă cu agricultura. Stropind planta, grădinarul o face să simtă binefacerile răcorii și umidității. Adresându-se poporului, Protagoras îl convinge să-și asume acea viziune a lucrurilor capabilă să-l conducă la decizii salutare. Posteritatea va păstra în primul rând imensa putere a unei retorici în stare să aducă victoria unei teze, dar și a contrariului ei. Însă, în spatele acestei practici stă o filosofie materialistă și fenomenalistă, asupra „pericolelor" căreia, după Socrate, Platon și Aristotel nu se vor înșela.

• *Gorgias*. Dintre toți sofiștii, însă, Gorgias din Leontinoi (în Sicilia) a fost cu siguranță cel mai important. În cursul lungii sale vieți (109 ani), el și-a dominat epoca, bucurându-se de o avere și de o glorie imense, rostind discursuri oficiale și văzându-și ridicată în Olympia statuia, în aur masiv.

Elev al lui Empedocle, care trecea drept inventatorul retoricii, el a știut să epuizeze și să codifice — iată caracteristica geniului — farmecele

armonice, minunățiile ritmice și magia metaforelor. Dar, în primul rând, el și-a oferit, în mod filosofic, mijloacele de a exersa prin *logos* o putere fără limite. În loc să compună un poem sau un tratat despre natură, Gorgias redactează în proză un *Tratat despre neființă*. El arată succesiv că Ființa nu este, pentru că, dacă ar fi, ar fi de negândit, și, în sfârșit, că și atunci când ar fi gândită, ea nu ar fi exprimabilă într-un limbaj. Acest tip de demonstrație retorică, care pune accentul pe neființă, prin ceea ce s-a dovedit, manifestă o voință persuasivă care repetă într-un alt registru argumentul inițial și antrenează urechea și gândirea într-un vertij ce pregătește asentimentul. Logica lui Gorgias e aceea a lui: „Și chiar dacă aceasta ar fi... tot ar mai trebui să". Ea se regăsește în marile sale discursuri, pledoarii compuse în joacă și destinate reabilitării Elenei din Troia sau dezvinovățirii eroului Palamedes de bănuiala de trădare.

• *Ceilalți sofiști*. Nu puțini sunt sofiștii care, traversând Grecia, abordează cu un talent aparte problemele morale și politice. Cunoaștem din *Gorgias* al lui Platon figura violentă a lui Kallicles, care clamează dreptul celui mai puternic și exprimă „avant la lettre" un fel de voință de putere. Acest Kallicles este o ficțiune platonică: el nu a existat în realitate. În schimb, el este înconjurat de alții, cât se poate de reali. Thrasymachos nu este deloc mai puțin violent. Hippias, cu o știință și o îndemânare universale, îl depășește în abilitate. Critias, unchiul lui Platon, unul dintre cei treizeci de tirani de la sfârșitul secolului al V-lea, împinge impietatea până la a face din Dumnezeu ficțiunea unui legislator abil, dornic de a asigura respectarea legii (B XXV). Alții au manifestat preocupări mai apropiate de o morală clasică. Prodikos proslăvea binefacerile efortului și ale muncii, și făcea din tânărul Herakles emblema alegerii virtuții (B II). Antiphon din Rhamnunte întemeia ordinea politică pe concordie (B XLIV). Literatura sofistică, atât de abundentă și de variată, reflectă preocupările morale, politice și filosofice ale unei Grecii de-abia refăcute în urma războaielor mezice și zguduite atât de ciuma de la Atena, cât și de războaiele peloponesiace și de disensiunile interne.

Concluzie

Istoricii artei au vorbit despre un miracol grec. Aproape că la fel au stat lucrurile și în filosofie. De-a lungul a două secole (VI–V î.Hr.), îngrijorarea omenească a luat forma interogației raționale. Au fost create

în această perioadă nu numai termenul de „filosofie", desemnând căutarea unei cunoașteri raționale, ci și principalele concepte de care filosofia se va servi, în calitate de instrumente. Astfel sunt noțiunile de principiu, element, cauză, necesitate, timp, dreptate, adevăr, dialectic(ă), retoric(ă) etc. Importanța acestei moșteniri se vădește în operele lui Platon și Aristotel.

Platon (428/7–347/6)

de Anne Baudart

I. Socrate și Platon

1. *„Socrate, personalitate a istoriei mondiale"*

Socrate și Platon au ca particularitate faptul de a fi atenieni, cetățeni ai statului care, sub Pericle (m. 429), cunoscuse apogeul dezvoltării sale. În mod paradoxal, de-a lungul războaielor și crizelor care zguduie Cetatea, filosofia și arta Atenei cunosc o înflorire vertiginoasă, care va marca pentru totdeauna istoria umanității. Platon are 20 de ani atunci când îl întâlnește pe Socrate, în 407. Războiul Peloponesului (431–404 î. Hr.) nu se sfârșise încă. Trei ani mai târziu (în 404), Atena este învinsă de Sparta și asistă neputincioasă la întoarcerea oligarhilor alungați: pentru opt luni, Theramenes, ca și Critias, Charmides — amândoi rude ale lui Platon — și ceilalți guvernează într-o manieră arbitrară, violentă și autoritară. În același an, Socrate refuză să participe la arestarea lui Leon din Salamina, în conformitate cu ordinul emis de „Cei Treizeci". În viața sa particulară, ca de altfel și în cea publică, el nu a făcut niciodată „vreo concesie în contra dreptății" (*Apologia lui Socrate*, 33a).

Timp de opt ani, Platon va urma învățătura unui maestru care se mândrea de a nu fi avut niciodată vreun discipol — în sensul în care, în general, este înțeles acest termen. Într-adevăr, Socrate declara că se adresează săracului, ca și bogatului, și refuza să primească vreun tribut de la auditorii săi. El constituie de unul singur un moment istoric, un „eveniment" prin care ceva nou va surveni, marcând, datând, respectiv modificând istoria.

Cine era, deci, Socrate? Întrebarea, destinată să rămână deschisă, îndreaptă către Platon, acela care a lăsat una dintre mărturiile cele mai emblematice ale istoriei ideilor trăite de către oameni.

Născut în al patrulea an al celei de a 77-a Olimpiade (în 469 î.Hr.), dintr-un tată sculptor și o mamă moașă, Socrate își îndeplinește, cu un curaj lăudat de Alcibiade în dialogul *Banchetul* (219e–221c) al lui Platon, datoriile militare în timpul războiului peloponesiac. El îndeplinește, de asemenea, funcții politice și luptă cu toată tăria pentru principiul dreptății (Xenofon, *Memorabilia* I, 1, 18). Poet, muzician, supus inspirației divine, el vede în filosofie muzica cea mai înaltă (*Phaidon*, 61a). Moralist, apostol al virtuților, el le încarnează atât în viață cât și în doctrina sa (în fond nedisociabile). A trăi nu înseamnă oare pentru el a filosofa, și a filosofa nu înseamnă a învăța, a te pregăti să mori (*Phaidon*, 67e)?

Acest om, prin intermediul cuvântului viu, proferat în Agora, prin intermediul unei gândiri în act, fertilizează spiritele care îl însoțesc: Xenofon, Euripide, Criton, Glaucon — fratele lui Platon —, Hermogene, Euclid megaricul, Aristip din Cirene, Antisthene cinicul etc. El învăluie, fascinează, într-un cuvânt, seduce.

2. *Tăunul și torpila*

Menon, de pildă, îi mărturisește nu fără umilință lui Socrate stânjeneala în fața întrebărilor puse de maestru; vrăjit, el suportă jugul unei seducții care îi înțepenește trupul și sufletul. Uluit, conștient că nu mai cunoaște ceea ce credea că stăpânește pe deplin — natura virtuții —, Menon trăiește experiența deposedării de certitudinile sale, punerea în discuție a unei cunoașteri pe care o credea până atunci certă și închisă. În fața mărturisirii, Socrate nu se rezumă la rolul său de ghid, depozitar veșnic al unui adevăr pe care l-ar deține de unul singur. Metafora „torpilei" — acest pește mare care într-adevăr își paralizează victima —, folosită de discipol pentru a caracteriza acțiunea Maestrului, devine metafora lui Socrate: „Dacă torpila însăși este încremenită și astfel fiind, îi încremenește și pe ceilalți, recunosc că-i semăn; altfel nu. În adevăr, eu nu-s omul care, având toate mijloacele la dispoziție, pune piedici celorlalți; eu dacă pun în încurcătură pe alții pricina este că sunt eu însumi în cel mai greu impas" (*Menon*, 80c). Socrate afirmă a ști doar ceea ce înseamnă să nu știi și luptă contra oricărei științe prezumate. Denumirea de înțelept nu se potrivește ea doar zeului (*Phaidros*, 278d)? Singurul lucru care îl interesează este mântuirea sufletului. Misiunea sa — primită de la zei — constă în a-i ațâța pe atenieni („asemeni unui tăun"), a-i îndemna către deșteptarea filosofică, a-i „obseda de dimineața până seara" (*Apolog.*, 30e). Metoda lui, maieutica sau arta de „a moși" spiritele,

dublată de ironie, această artă savantă de a întreba, această „formă subiectivă a dialecticii", după formula hegeliană, vizează tocmai să provoace ieșirea din subiectul însuși, din chiar străfundurile sale, printr-un joc de întrebări pregătite, a materiei reflecției sale. Nimic nu se învață în afara lucrurilor deja știute, în propriul for interior. Ceea ce revine la a spune că Socrate nici nu creează, nici nu dă naștere la ceva. El este pur și simplu silit de către zei să-i „moșească" pe alții (*Theaitetos*, 150c). Mărturiile lui Platon și Xenofon concordă în acest punct: Socrate te învață „să-ți extragi filosofia din propriile tale străfunduri" (Xenofon, *Banchetul* I, 5). A filosofa înseamnă a te cunoaște pe tine însuți, în directă prelungire a preceptului delphic, înseamnă a reflecta, cu alte cuvinte a te întoarce către sine, către centrul sinelui, către suflet, către spirit. Nimic altceva nu are importanță cu adevărat.

3. *Cunoaște-te pe tine însuți*

În faptul că Socrate impune filosofiei, ca destinația sa cea mai înaltă, maxima înscrisă în templul lui Apollon din Delphi (zeu al profeției, al divinației, care își transmite mesajele prin intermediul unei femei, Pythia) trebuie văzut un simbolism complex. Înțeleptul Socrate, păstrându-și integritatea, primește de altfel de la un altul misiunea sa. Zeul sau *daimonul* i-o conferă. Asemeni preotului însărcinat cu interpretarea cuvintelor incoerente, la prima vedere, ale Pythiei, Socrate, însărcinat cu înțelegerea gesticii extatice a profetesei, descifrează, în viziuni și enigme, ceea ce înseamnă și necesită filosofarea. „Cunoaște-te pe tine însuți" se regăsește, în esență, în mesajul pindaric-al celei de a doua *Ode pythice*: „Devino ceea ce ești!". Pindar, amintind omului condiția sa fragilă și muritoare, Socrate, îndemnându-l să nu se considere în nici un caz un zeu, previn tentația *hybris*-ului — lipsa de măsură —, exhortează către cunoașterea limitelor omenești și erijează conștiința finitudinii în normă a acțiunii.

Socrate aplică preceptul delphic într-o direcție mai propriu filosofică, dar fondul rămâne religios. *Alcibiade* al lui Platon dă mărturie despre aceasta, chiar dacă paternitatea lui e contestată de unii autori. În acest text, redactat pare-se puțin după condamnarea lui Socrate din 399, Platon afirmă fără rezerve că *natura omului* — subtitlu al lucrării — rezidă în sufletul său. Sufletul, sau rațiunea, sau ființa esențială, este oglinda prin care divinitatea se reflectă în noi. Și pentru a ajunge la deplina înrădăcinare a sinelui, medierea celuilalt se dovedește capitală. A te cunoaște

pe tine însuți, esența ta, presupune cunoașterea esenței celuilalt, în care te oglindești. Nu există cunoaștere adevărată fără o privire exersată, atentă la ceea ce alteritatea ne invită să vedem mai bun în ea: sufletul, habitaclu, în om, al divinului (*Alcibiade*, 133c).

Socrate îl îndeamnă pe tânărul Alcibiade, care va îmbrățișa cariera politică, către virtutea dreptății. Adevărata înțelepciune este dreptatea, încarnată de guvernământul oamenilor și al Cetății (*Alcibiade*, 134c-d). Și nimeni nu poate să se pretindă înțelept dacă nu are în mod constant, în fapte și gânduri, ochii întorși către ceea ce este divin și luminos. Acel „Cunoaște-te pe tine însuți" are rolul ultim de a reaminti că omul nu este măsura tuturor lucrurilor. Acest dicton conține în puține cuvinte lupta socratică și apoi platonică împotriva suficienței și a îngâmfării. Cunoașterea de sine nu risipește tocmai fumurile orgoliului (*Phaidros*, 229e)? Pentru Socrate nu există exercițiu mai dificil și care să ceară mai mare asceză și umilință decât luciditatea. „Nimic în exces" se alătură, în templul lui Apollon, acelui „Cunoaște-te pe tine însuți". Elogiul măsurii străbate și fondează prescripția privirii îndreptate către ceilalți și către sine. Orice altă îndreptare a vederii sau a sufletului se cheamă viciu (*Philebos*, 48c). Și dacă „îi aparține numai înțeleptului să facă și să cunoască ceea ce îl privește, și să se cunoască pe sine" (*Timaios*, 72a), Socrate afirmă permanent că fiecare are în sine putința — dacă nu voința — de a o face. Cunoașterea ține de ordinea interiorității — gândită nu în modul psihologic sau antropologic, ci în modul ontologic și metafizic —, și nu de cea a exteriorității, care înstrăinează progresiv de sine. Meritul socratic, prin excelență, este poate acela de a fi arătat și demonstrat prin felul său de a fi, de a trăi, de a-i învăța pe alții, că știința este în primul rând și prin esență reflecție, întoarcere la sine, către universalul prezent în fiecare. Filosofarea nu ține de un «savoir-faire» empiric sau tehnic, de erudiția cumulativă, de achiziții extrinseci și cantitative.

Educația, cum o amintește Platon în cartea a VII-a din *Republica*, „nu este ceea ce unii pretind că ea este: într-adevăr, ei susțin că pot așeza știința într-un suflet în care ea nu se află, ca și când ar da vedere ochilor orbi [...] însă, după cum ochiul nu e-n stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric, decât laolaltă cu întreg corpul, la fel această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca și organul prin care fiecare cunoaște, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea ce este și la măreața lui strălucire" (*Republica*, 518c-d). Platon a reținut de la maestrul său principiul «conversiunii» sufletului în inima oricărui demers reflexiv, la

baza actului filosofic. Moștenitorul lui Socrate a știut să valorifice moștenirea lăsată de acela pe care democrația îl condamnase, fără îndoială, la moarte pentru vina de a fi îndrăznit să afirme că fiecare poartă în sine garanția mântuirii sau a damnării sale.

4. *Cuvântul interzis*

După cum știm, Socrate nu a lăsat nimic scris. Aflat cu totul într-o civilizație a oralității, el manifestă, ca mulți alții, o puternică rezervă în legătură cu semnele străine, inerente artei scrisului. El pune în gardă împotriva transcrierii prin semnul care fixează și ucide cuvântul, condamnându-l la identică și sterilă repetiție. Mitul lui Teuth, narat de Platon în *Phaidros*, pune în scenă rațiunile criticii și povestește nașterea redutabilei invenții. Zeul egiptean Teuth (sau Toth) — versiune a Hermes-ului grec — oferă cu mândrie egiptenilor instrumentul care le va mări, după el, știința și le va consolida memoria. Regele Thamus — purtător de cuvânt al lui Socrate — îi atrage atenția asupra efectului în fond contrar al invenției sale. „Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor ce-l vor deprinde, lenevindu-le ținerea de minte; punându-și credința în scris, oamenii își vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, și nu dinlăuntru, prin cazna proprie... Cât despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu nu le dai decât una părelnică, și nicidecum pe cea adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărți, dar fără să fi primit adevărata învățătură, ei vor socoti că sunt înțelepți nevoie mare, când de fapt, cei mai mulți n-au nici măcar un gând care să fie al lor. Unde mai pui că sunt și greu de suportat, ca unii ce se cred înțelepți fără de fapt să fie" (*Phaidros*, 275a-b).

Scriitura nu dă naștere decât iluziei de știință, iar nu științei autentice. Ea mărește ignoranța care nu are știre de sine, dezvoltă pretenția de știință, vehiculează eventual informația, și nu instruirea, nu întărește memoria (*mneme*), ci sub-memoria (*hypomnesis*). Socrate nu se va atinge deci de această artă — simulacru (*eidōlon*) al gândirii vii —, contrară învățăturilor sale și lucrurilor în care crede. El îndeamnă la același lucru: ca fiecare cuvânt să fie viu, în căutarea esențialului, a universalului, a eternului — singurul lucru care contează. Acesta e, fără îndoială, sensul fundamental și încă actual al mesajului socratic: un sens uman, dar de asemenea ținând de divin prin *daimonul* care îi arată calea, îl inițiază, îi conduce pașii și apoi îl recheamă la sine. Nu poți decât să fii uimit, într-adevăr, de concordanța decretelor daimonice și a evenimentelor care întrețes viața și,

în final, moartea lui Socrate. O stranie simbioză se stabilește între interior — pacea sufletului, liniștea spiritului — și exterior: apăsarea imprejurărilor, unii ar spune chiar destinul. Armonia realizată în act a interiorității și a exteriorității nu trimite ea oare la cea mai frumoasă formă de înțelepciune? Subiectivitatea socratică este „la ea acasă" în obiectivitatea evenimențială, politică. Ea suportă fără a suferi, se înclină în fața a ceea ce trebuie să se întâmple: moartea nedreaptă a unei victime inocente. „Poate că așa și trebuia să se întâmple și cred că în lucrurile acestea a fost o măsură" (*Apolog.*, 39b). Aceste cuvinte ale lui Socrate redate de Platon, care, bolnav fiind, nu asistase la moartea maestrului, arată seninătatea aceluia care nu a cedat nici un moment tentației de a evita — prin evadarea care i se propune la un moment dat (*Criton*, 54b și mai departe) — necesitatea. Ultimele cuvinte ale *Apologiei* sunt grăitoare asupra umilinței neprefăcute a unui om care știa că nu deține cheia tuturor misterelor: „Acum este ora să ne despărțim, eu ca să mor, voi ca să trăiți. Care din noi pășește spre lucrul mai bun, nimeni nu știe, fără de numai Zeul" (*Apologia*, 42a).

La sfârșitul vieții, înjosirea nu face să pălească nici persoana, nici personajul Socrate. Rezultatul vieții sale este „calea pe care Zeul [i]-o indică" (*Criton*, 54d). În preajma unei asemenea măreții, a unei atari nobleți, capetele de acuzare apar ca derizorii sau chiar grotești. Guvernământul democratic îi reproșează lui Socrate coruperea tineretului, refuzul de a crede în zeii cetății, faptul că le-ar substitui divinități noi și, mai presus, indiscreția de a fi cercetat „cele de sub pământ și cele cerești", de a fi schimbat „prin vorbire o cauză nedreaptă, făcând-o mai dreaptă", de a fi învățat „la fel și pe alții" (*Apologia*, 19b și 23c).

Cele trei motive ale condamnării se înscriu în registrele: moral, religios și metafizic. Acuzatul va încerca să demonteze încrengătura plângerilor, să restabilească adevărul, însă limbajul minciunii și al zvonurilor false se dovedește, ca adesea, mai eficace. Autoapărarea lui Socrate a fost ineficientă și considerată ultragiatoare: votul popular îl condamnă la moarte.

Filosoful și-a consacrat ultimele momente unei discuții despre nemurirea sufletului în compania prietenilor săi. *Phaidon* al lui Platon o atestă. Când cucuta, Socrate își îndeamnă apropiații la curaj: „Hai, liniștiți-vă și fiți stăpâni pe voi!" (*Phaidon*, 117e). Criton îi mărturisește în final lui Echecrates: „A fost de bună seamă cel mai bun și, îndeobște, cel mai înțelept și cel mai drept" (*Phaidon*, 118a).

Prelegerile de filosofie a religiei ale lui Hegel (III, pp. 161 și urm.) apropie moartea lui Socrate de aceea a lui Hristos: individualități cu destine asemănătoare, „martiri ai adevărului", societatea timpului lor i-a executat. Bineînțeles că analogia are limite, ceea ce nu împiedică faptul ca aceste morți exemplare să rămână „centrul în jurul căruia totul se învârtește". Semnificația lor scapă, în mare parte, istoriei unice, oficiale.

II. Platon și Socrate

1. *Neliniștea filosofică*

Există pentru istoricul ideilor tentația de a valorifica cutare sau cutare aspect al operei platoniciene, de a privilegia pe teoreticianul cunoașterii și al Ideilor sau pe cel al politicului și al eticului, pe gânditorul îndrăgostit de metafizică sau pe actorul dezamăgit — până în punctul abandonului aproape definitiv — al scenei politice. Ceea ce nu înseamnă că în evaluarea omului și a filosofului Platon nu rămâne, ca pasaj obligatoriu, personalitatea lui Socrate. Moartea tragică și nedreaptă a acestuia îl obsedează pe tânărul aristocrat atenian de 28 de ani. El vrea să înțeleagă, dar nu o poate face încă. Va înțelege treptat, elaborându-și opera. Ea va avea ca funcție aducerea la lumină a sensului unui eveniment care pentru moment pare absurd, de neasimilat pentru o gândire dreaptă, inabilă în descifrarea căilor întortocheate ale calculului, ale înșelătoriei, ale dorinței de putere izvorâte cel mai adesea dintr-o întristătoare mediocritate, dintr-o ignoranță care nu se cunoaște pe sine.

Care este explicația acestui scandal, a acestei crime comise de o Cetate căreia Platon îi aparține încă prin naștere și educație? Cum a putut Răul să învingă atât de ușor Binele, cum a putut Minciuna reduce la tăcere Adevărul, cum a putut Nedreptatea să triumfe nepedepsită asupra Dreptății? Până unde poate merge inechitatea? Să nu existe oare nici o limită a răspândirii și propagării ei? Trebuie să accepți fără să clipești moartea din partea călăilor atunci când nici o lumină rațională nu le ghidează acțiunile? Cu alte cuvinte, mai bine să suferi nedreptatea decât să o comiți? Aceste întrebări se amestecă în mintea lui Platon. El nu va înceta să caute răspunsuri, să clarifice dilema, să încerce a scăpa din infernul îndoielii, al interogației care-l torturează. Tânărul înțelept nu este el oare, în anumite privințe, lipsit de apărare în fața turpitudinii ridicate la rang de (falsă) știință a guvernării și folosirii oamenilor? Într-adevăr, „filosoful

asasinat", după expresia lui François Châtelet, bântuie imaginarul și reflecția tânărului atenian.

Ca prim obiectiv, Platon își propune să consolideze „opera" socratică propagată în și prin dialog, să continue travaliul întreprins de Maestru și să pună bazele unei construcții perene a Adevărului, Dreptății, Frumosului, Binelui. Filosofia nu este nici pentru el filodoxie (*Republica*, 480a). Dacă rătăcirea opiniei a putut determina uciderea unui inocent, știința Binelui și a Dreptății trebuie să poată să-i dezvăluie mobilurile înșelătoare și să evite repetarea unei orori asemănătoare. Rațiunea, luminată de o educație îndelungată și lentă, trebuie să găsească în sine leacul rătăcirii sufletului și spiritului, să se înarmeze împotriva tumultului pasiunilor egoiste, fără finalitate sau ordine, să-și dea mijloacele sigure pentru a stopa orice formă de violență oarbă și nudă. Acesta este obiectivul lui Platon. Forța și hotărârea lui se adapă din rana profundei dezamăgiri a tinereții. Mărturia *Scrisorii* VII este în multe privințe lămuritoare și capitală. Este singurul text unde Platon folosește persoana I. El se dedică la vârsta senectuții examenului retrospectiv al vieții sale, al evenimentelor intelectuale, politice și sociale care l-au marcat. Condamnarea lui Socrate ocupă, mereu, centrul acestei rememorări. Ea l-a deturnat, spune el, de la treburile publice ale patriei sale. „În cele din urmă am înțeles că toate statele sunt rău ocârmuite, căci legiunile lor suferă de un rău aproape de nelecuit, dacă nu-s întocmite după o pregătire foarte grijulie împreunată și c-un anumit noroc. Astfel fără voia mea am fost silit să laud adevărata filosofie și să recunosc că numai ea ne dă putința să vedem în ce constă dreptatea atât în viața publică, precum și în toate detaliile vieții particulare, și că neamul omenesc nu va înceta să se zbată în tot felul de suferințe, până când sau tagma adevăraților filosofi va ajunge să dețină puterea politică, sau cârmuitorii diferitelor state vor începe, mânați de o divină norocire, să se îndeletnicească cu adevărata filosofie" (*Scrisoarea* VII, 326 ab).

Republica dezvoltă ideea unui guvernământ în care filosofii vor fi regi. Cunoscând ceea ce e Drept, proporția armonioasă, ei singuri vor fi capabili, în consecință, să instaureze Dreptatea, adică ordinea bună și frumoasă, în Cetate. Știința trebuie să fondeze politicul pentru a evita coruperea și uitarea esenței acestuia din urmă (*Republica*, 473d).

Platon, ca și Socrate, acordă filosofiei o funcție soteriologică (*sōter*, mântuitoare) și cathartică. Doar ea poate mântui pe individ ca și pe cetățean, ea singură poate păzi Cetatea de *anomia* (absența legilor, a organizării) care o surpă în mod manifest sau latent. De asemenea, pentru

că ea este iubire de înțelepciune, de adevăr (*Republica*, 475b), ea singură poate îndulci, dacă nu chiar suprima neliniștea gândirii, care vrea să dezvăluie sensul acolo unde nu se exhibă decât contrariul său; ea poate, de asemenea, să vindece maladia sufletelor, tulburarea spiritului, suferința afectelor. Ca un „medic al civilizației", Platon trasează și marchează drumul drept de parcurs în vederea recăpătării sănătății și păcii sufletului, în vederea purificării durabile pe scară publică și privată, morală, intelectuală și politică. Discipolul a înțeles și și-a apropriat mesajul Maestrului Socrate. El invită la părăsirea umbrei și la intrarea în casa luminii.

2. *De la umbră la lumină: dialectica*

Stăpânit de întrebarea privind ființa, cunoașterea, condițiile lor de posibilitate, de abordare și de tratare, de întrebarea asupra perenității valorilor gnoseologice, etice, politice sau metafizice, Platon folosește mai multe registre stilistice — dialogale întotdeauna, mai puțin în *Scrisori* sau în *Apologie* —, în care Socrate deține aproape întotdeauna rolul central al actorului privilegiat al discursului, al aceluia care, polemic, incită la dezbatere. *Legile* sunt singurul loc unde nu figurează deloc, în timp ce în *Parmenide*, *Sofistul* și *Politica* nu ocupă decât un loc secundar. Prin medierea artificiului oratoric, atunci când discipolii manifestă anvergură intelectuală (ca, de pildă, în *Gorgias*, personajul fictiv Kallikles, sau tebanii Simmias și Cebes în *Phaidon*, pentru a nu-i cita decât pe aceștia), Platon întrețese conceptul și metafora, dezvoltarea teoriei abstracte și narațiunea mitică, uneori imaginară. Mitul poate atunci ajunge acolo unde conceptele singure nu pot: tip de metalimbaj într-o limbă valorificată totuși constant în arta definirii sau în cea a refutării, în dezvăluirea numeroaselor aporii la care conduce adesea un discurs insuficient filtrat de logică, încă prea alienat, pradă capcanelor părerii imediate și purtătoare de fals.

• *Artele și Științele.* Discursul poate comporta, desigur, numeroase digresiuni. Este necesitatea care-l locuiește, complexitatea căreia îi este, pare-se, destinat. Fie că e prezent în arte și științe, fie în arta și știința supremă, dialectica, Platon operează cu grijă, în special în *Republica*, distincția între artele subalterne (muzică, gimnastică) și științele care conduc gradual la dialectică (aritmetică, geometrie, stereometrie, astronomie, armonie). Nu au ele drept scop să „întoarcă sufletul de la o zi întunecată ca noaptea către ziua cea adevărată, o ascensiune și o

revenire către ceea-ce-este" (*Republica* VII, 521c), să inițieze în filosofie? Gimnastica și muzica „se aplică la ceea ce se naște și moare", corpului și nu sufletului. Calculul și știința numerelor cheamă spiritul la abstractizare, chiar dacă aspectul lor utilitar, aplicările lor la domeniul sensibilului nu sunt neglijabile. Știința suprafețelor, geometria, „se aseamănă cu operațiunile de război" (526d) și „ajută la mai buna înțelegere a celorlalte științe" (527c). Știința care studiază „dimensiunea adâncimii", stereometria, și cea care studiază solidele în mișcare, astronomia, ajută spiritului să se desprindă de elementul imediat vizibil. Știința armoniei caută „numere în acordurile care lovesc auzul" și, de asemenea, ajută la desprinderea de materialitatea imediată a sunetului, chiar dacă ea nu distinge cu adevărat numerele armonice de acelea care nu sunt astfel, și nici rațiunea profundă a acestei diferențe (531c). Dar aceste științe, pe care ar fi mai indicat să le numim arte, nu sunt decât preludiul dialecticii (*Republica*, 533c).

• *Dialectica: metodă și știință*. Dialectica este pentru Platon metodă de atingere a adevărului, desfășurare a unei rațiuni în act, progresând prin contradicții depășite, prin detectarea gradată a erorilor, a iluziilor, a halucinațiilor inerente sensibilului; ea este, de asemenea și mai ales, știință a Adevărului, a Dreptății, a Frumosului, mai bine-zis a Binelui, adică a Absolutului de la care totul purcede. Mijloc și scop al cunoașterii, cu dublul său statut demonstrativ și intuitiv, ea vizează ființa în dubla sa textură, sensibilă și inteligibilă. Ea îndreaptă, în toate, către esența stabilă și perenă, fundament al realului perceput și gândit (*Republica*, 534a). Ea îl înalță pe acela care o practică, îi îndreaptă privirea, îl îndeamnă de la „aici" către „dincolo", de la haosul percepțiilor, de la incertitudinea cunoașterii, către ordinea imuabilă și certă a intelecției. „Dar metoda dialectică merge pe această cale către principiul însuși, suprimând postulatele, pentru ca acestea să iasă întărite. În fapt, ea poartă și ridică în liniște ochiul sufletesc, cufundat până atunci într-un mâl barbar [...]. Dialectica se așază deasupra învățăturilor precum un acoperiș și în mod justificat nu s-ar putea așeza deasupra ei vreo altă învățătură: aici se află punctul final al învățăturilor" (*Republica* VII, 533d și 535a). Ea singură permite o privire sinoptică asupra ființei și cunoașterii (*Republica* VII, 537c).

Arta de a discuta dialogând, care este dialectica la origini, lasă încet-încet locul discuției tăcute a sufletului cu el însuși, o altă denumire a actului gândirii. Nu definește Platon în numeroase rânduri gândirea ca

„discursul pe care sufletul îl ține sieși asupra tuturor lucrurilor pe care le cercetează" (*Theaitetos*, 189c-190a; a se vedea de asemenea *Sofistul*, 263e–264b și *Philebos*, 38c-e)?

Autonomia gândirii desemnează atunci una din finalitățile ultime ale dialecticii, în cele două momente ale sale: „ascendent" și „descendent" (*Republica* VI, 511b, *Phaidros*, 265d).

Primul (*synagōge)* constă în adunarea a ceea ce este dispersat. El merge de la multiplu către unu, de la umbră la lumină, de la aparență la esență, de la opinie la știință, de la realul sensibil la cel inteligibil, care este Ideea sau Forma. El permite accesul gradual la principiile celor existente, apoi, în manieră plenară, la primul Principiu, anipotetic, absolut, care fondează și ilumineză totul. Cel de al doilea (*diaïresis*) dezvoltă, prin exercițiul și desfășurarea rațiunii, implicațiile unei viziuni unitare, și trasează, prin discursivitate și distincție, diferite grade și niveluri de cunoaștere și existență.

În *Phaidros* sunt prezente ambele moduri, ca și obiectivele lor. „Mai întâi: să cuprinzi dintr-o privire și să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot pentru ca, definind fiecare unitate în parte să poți face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învățătură [...] Cel de-al doilea [mod], dimpotrivă, constă în a putea să divizezi în specii, potrivit articulațiilor naturale, încercând să nu frângi, așa cum fac trecătorii lipsiți de îndemânare, vreuna dintre părți" (*Phaidros*, 265 d-e). Platon se declară în mod explicit „îndrăgostit" de această artă a divizării și regrupării, la izvoarele cuvântului și ale gândirii. El îi „vânează chiar pe aceia care arată aptitudini în acest sens" (266b).

Asimilat unui zeu, dialecticianul dezvăluie esența fiecărui lucru (*Republica* VII, 534b), dar și reunește într-o privire ceea ce, în sensibil, se vădește în risipirea și dezordinea unei juxtapuneri neinformate de către rațiune. Om al analizei și al sintezei — în sensul cel mai puternic al acestui cuvânt: *synthesis*, acțiunea de a pune împreună, de a combina, de a aranja —, dialecticianul se formează mai întâi de-a lungul a cinci ani de exerciții „practicate cu hărnicie asiduă". Aruncat apoi, vreme de 15 ani, în peștera sensibilului, pentru a-i suporta încercările, dialecticianul și viitorul guvernant al *Kallipolis*-ei (frumoasa și buna Cetate) va fi dublat de pedagogul care trebuie să se inițieze, la rându-i, în această artă și știință care l-au format pe deplin. El trebuie de asemenea ca, „înălțându-și lamura sufletului către însuși cel ce dă lumină tuturor, văzând el Binele însuși, folosindu-se de el ca de o pildă și de un model, să rânduiască întru frumusețe atât cetatea cât și pe cetățeni, dar și viața ce le-a rămas,

fiecăruia, atunci când îi sosește rândul" (*Republica* VII, 540a). Aceasta e misiunea sa, odată ajuns la vârsta de 50 de ani. A filosofa, pentru Platon ca și pentru Socrate, înseamnă a educa pe aceia care nu știu — pe aceia care nu mai știu —, întru percepția esențialului uitat, dar prezent.

Știință prin excelență, metoda cea mai calificată pentru a conduce gândirea, dialectica platoniciană știe să fie și altfel decât teoretică, conceptual abstractă, și să ia forma lingvistică cea mai seducătoare: aceea a mitului sau a alegoriei.

• *Alegoria peșterii și simbolistica liniei*. Alegoria este, în sens literal, acțiunea de a spune altceva, de a vorbi altfel într-o adunare (*agora*). Procedând astfel, Platon se adresează unui număr cât mai mare de oameni și, în continuarea învățăturii socratice, conferă filosofiei o dimensiune exoterică. Mitul capătă astfel, din cartea a VII-a a *Republicii*, vocația unei propedeutici la înțelepciune, atât sub formă teoretică (știința), cât și practică (morala și politica), a unei încurajări întru părăsirea umbrei peșterii — simbol al acestei lumi care ne face captivii săi (517b) — și întru înălțarea graduală până la un principiu al luminii vizibile, mai apoi invizibile ochiului corporal. Dintr-o dată Platon vorbește despre natura noastră (514a). „Prizonierii sunt asemeni nouă" (515a). Înlănțuiți într-o poziție fixă încă din copilărie, cu spatele întors către intrarea peșterii, ei nu pot decât să considere adevărate și reale umbrele și reflexele de pe pereții locuinței subterane, pereți pe care ochii lor s-au fixat dintotdeauna. A-i elibera dintr-o dată, fără nici o tranziție, n-ar da naștere decât la revoltă, nebunie, suferință excesiv de violentă și mutație sterilă. Cecitatea lor ar fi mai adâncă chiar decât înainte. Platon subliniază eșecul unei educații indiferente la evoluție, deloc preocupată să ofere timpul și mijloacele asumării procesului de transformare necesar unei schimbări durabile, unei înțelegeri durabile a faptului că umbra obiectului pe un perete nu este decât o umbră. A-i face pe prizonieri să treacă de la o opacitate nocturnă în imperiul luminii solare presupune în primul rând consimțământul lor liber și voluntar în fața mutației, cu durerile fizice și psihice pe care ea le provoacă.

Ei vor fi eliberați noaptea, pentru ca ochii să li se obișnuiască mai ușor cu contemplarea astrelor și a firmamentului (516b). Ei vor descoperi că soarele era principiul a ceea ce vedeau pe zidurile peșterii, cauză a imaginii ființei, dar mai presus, cauză a ființei sensibile. Mai mult, vor înțelege că soarele este el însuși un principiu derivat și sensibil, vizibil doar cu ochii trupului. Imaginea principiului inteligibil, reflex material

al Ideii celei mai înalte în valoare și demnitate — Binele —, soarele are statutul de „fiu al Binelui", statut pe care deja îl stabilise conceptual, dacă nu metaforic, cartea a VI-a a *Republicii*: „Soarele [este] odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atât cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este soarele față de vedere și de lucrurile vizibile" (*Republica* VI, 508c). Cartea a VII-a transpune această dezvoltare teoretică în limbajul mitului, dar ambele texte sunt dedicate, în genuri literare diferite, expunerii concepției platoniciene asupra ființei și cunoașterii, cu diferitele sale grade, momente și etape. Platon nu ezită să facă uz de schema matematică sensibilă — teoria proporțiilor — pentru a facilita accesul la înțelegerea doctrinei sale.

Într-o introducere magistrală la alegoria peșterii și grație, de această dată, simbolismului abstract al geometriei — linia (*Republica* VI, 509e–511e), sunt reprezentate într-adevăr cele patru nivele ale ființei: imagini, obiecte ale lumii sensibile (*topos oratos*), imagini, obiecte ale lumii inteligibile (*topos noetos*). Acestora le corespund, termen cu termen, patru nivele de cunoaștere: opinia (*dōxa*) — sub dubla formă: a reprezentărilor confuze (*eikasia*) și a credinței (*pistis*) —, cunoașterea intelectuală — în dubla sa formă: ipotetico-deductivă sau matematică și discursivă (*dianoia*), care merge de la principii sau axiome indemonstrabile la implicațiile lor logice, și dialectica sau filosofia, care merge de la ipoteze la principiul absolut, de la condiționat la ceea ce condiționează (*noēsis*). Gradelor ființei le corespund, după o proporție matematică îngrijită, gradele cunoașterii. O aceeași lege ascensională le guvernează. Opinia este inferioară în natură și valoare științei, după cum imaginea este inferioară Ideii. Cunoașterea matematică este inferioară în natură și valoare cunoașterii filosofice, în dubla sa expresie: demonstrativă și intuitivă. Ea este totuși ridicată la rang de propedeutică (*propaideia*) la filosofie (*Republica* VII, 536d). Știința și arta măsurii (*mētrētike*) nu dau „măsura" perfect justă (*pros to metrion*), ci se apropie de ea și o vizează (*Omul politic*, 284a). „Ea se aplică la tot ceea ce devine" (*Omul politic*, 285a) și nu „celor care sunt". Ea arată drumul Ideii și este prin excelență metoda formativă a spiritului. Acesta să fie motivul pentru care Platon a pus să se graveze pe frontonul școlii sale, Academia: „Să nu intre nimeni aici, dacă nu este geometru"?

Științele, altele decât dialectica, nu sunt decât „preludiul artei ce trebuie învățată" (*Republica* VII, 531d). Această artă se numește dialectică.

Științele numărului, ale suprafețelor, volumelor, astrelor nu sunt decât etape de parcurs, dar ele nu înalță până la Idee (*eidōs*), sau la principiul explicativ și fondator a ceea ce este. Ele nu pot în nici un caz să înlocuiască dialectica, cea care merge „de la generare la esență" (*Philebos*, 26d: *genesin eis ousian*).

Ideea aparține dublului registru al lui „a demonstra" și „a vedea", al discursivității logice și al viziunii intelectuale, contemplația. Procesul cunoașterii se încheie printr-o modalitate privilegiată a actului vederii prin ochii sufletului, după o despuiere metodică de ceea ce, în domeniul sensibilului sortit uitării sau ignorării inteligibilului, putea să fie ecran și obstacol.

Accesul la contemplarea primului principiu este, pentru prizonierul eliberat din peșteră, deschiderea într-o altă lume care, fără a fi altundeva, într-un statut de exterioritate îndepărtată și inaccesibilă, se află în sine fără ca înainte să fi existat cunoașterea sa clară și luminoasă.

Mitul peșterii narează diferite momente ale procesului mnemonic, ale travaliului anamnezei în care se întâlnesc, strâns legate, cunoașterea, ființa și devenirea, acțiunea și contemplația. Platon demonstrează și aici că „a învăța nu este altceva decât a-ți reaminti", cu ajutorul de neînlocuit al maieutului, al educatorului care conduce sufletul către sine, care-l readuce „acasă" *Republica* și *Menon* se alătură în definirea cercetării și a științei care „nu sunt decât reminiscență" (*Menon*, 81d).

3. *Participația*

• *Participarea sensibilului la inteligibil, a devenirii la ființă*. Sensibilul își trage în totalitate sensul din inteligibil, iar vocația inteligibilului este de a clarifica, de a structura, de a servi înțelegerii și ordonării sensibilului. De sub haosul aparenței, Platon exhumează ființa. Din talmeș-balmeșul senzațiilor el dezvăluie o anumită modalitate — desigur infimă — a cunoașterii. Ideea este acel ceva la care participă obiectul sensibil; ea este, de asemenea, modelul de inteligibilitate. Principiu de ordonare a realului existent, principiu de cunoaștere, de semnificare plenară a ceea ce este și pare, Ideea deține o triplă funcțiune: logică sau gnoseologică, ontologică, cosmologică. Fără Ideea de ordine nu există ordine în lume; fără Ideea de frumusețe nu există *kosmos*, a cărui etimologie arată că el este ordinea frumoasă și bună a universului. Pe de altă parte, am ști oare, fără existența acestei lumi și a miliardelor de ființe care o compun, fără

calitățile lor materiale și sensibile, fără modalitățile multiple ale apariției acestora, ce sunt Ideile la care trimit?

În *Theaitetos* se stabilește că senzația nu este — asta ar mai fi lipsit! — întregul, nici adevărul, nici principiul cunoașterii, că omul, contrar spuselor lui Protagoras, nu este „măsura tuturor lucrurilor" (*Theaitetos*, 152a), că subiectivismul nu conduce decât la aporii și nu generează decât dereglări ale gândirii și ale conduitei, favorizate de o căutare inevitabil sceptică. El profesează evadarea: „[...] trebuie să încercăm să fugim de aici într-acolo tot mai repede. Or, fugă înseamnă a deveni, după putință, cât mai asemănător divinității (*homoiosis theō kata to dynaton*), după cum asemănarea înseamnă a deveni drept și sfânt cu înțelepciune" (*Theaitetos*, 176b). Imersiunea în devenire întunecă amintirea ființei veritabile, voalează lumina care împrejmuie Ideea și îndepărtează sufletul din patria sa originară: „lumea" fără loc sau timp, impropriu numită „lume inteligibilă"

Banchetul ne arată importanța și chiar esențialitatea căutării din iubire începute deja de aici de jos (*Banchetul*, 210–212b). Însuși cuvântul „filosofie" face aluzie la aceasta. Iubirea, dorința exclusivă și plenară a adevărului și a înțelepciunii, animă ardoarea demersului intelectual (*Republica*, 475b). Afectul nu este negat de Platon, ci situat în acea dialectică a participării sensibilului la inteligibil și a inteligibilului la sensibil. Erotica din *Banchetul* nu este fără legătură cu dialectica, pe scurt descrisă în *Phaidon*, pe larg în *Republica*, VI–VII. Ea arată diferitele paliere ale iubirii și importanța inițierii, ca și pe aceea a atingerii maturității în dragoste. Într-adevăr, cum să iubești Ideile, dacă n-ai iubit în prealabil unul, mai multe corpuri, unul sau mai multe suflete? Cum să țintești la Bine și Frumos, dacă mai înainte n-ai simțit în propria carne tăietura dureroasă și fericită în același timp a dorinței acestui bine și acestui frumos trupești, afective și sensibile?

Inteligibilul nu presupune obnubilarea necesarei medieri a sensibilului în care omul, în condiția nativă a „căderii", este scufundat pe de-a-ntregul. Daimonul Amor (*Eros*) este, ca și omul, un amestec în multe privințe: fiu al lui Poros (Belșugul) și al Peniei (Sărăcia), rezultat al uniunii carnale, el este, de asemenea, „filosof, ce se rânduiește între cei ce știu și cei ce nu știu nimic" (*Banchetul*, 204b). El aspiră la nemurire. Dorința perpetuării pe acest pământ este *analogon*-ul dorinței de nemurire, așa cum sensibilul este *analogon*-ul inteligibilului: identitate de raport și nu de natură între cele două, „separație" radicală și de negândit între cele două laturi prezente în om, Eros este constitutiv diferitelor „treceri" pe

pământ: pluralitatea vieților omului (datorate reîncarnării). Lovit de dorul veșniciei, de Ideea unei frumuseți perene și indestructibile, a unei ordini fără fisură, a unei iubiri fără pată, a unui adevăr, unul și simplu, un fel de „plantă a cerului" (*Timaios*, 90a), omul participă și el — orice ar face — la viața pământească, cu abisurile, cu neîncetatele sale frământări și complexități. Din cauza finitudinii sale, el trăiește zi de zi tragismul dublei sale naturi.

„Tot ceea ce se naște este supus coruperii" ne reamintește *Republica* (VIII, 546a). Platon insistă asupra efectelor ciclului temporal, asupra „alternativelor fecundității și sterilității" (VIII, 546a), cărora le sunt supuse implacabil ființele vii pe acest pământ. *Timaios* conferă timpului statutul de imagine (*eikon*) mobilă a eternității (37 d-e). *Eikon*, timpul, participă la *eidōs*, de unde își ia sensul și ordinea. Cine ar putea, altminteri, să-și găsească drumul prin aleatoriul duratei? Sintagma „este", insistă Platon, nu se aplică, de altfel, decât eternității: „[...] *a fost* și *va fi* se cad a fi enunțate despre devenirea ce se desfășoară în timp" (*Timaios*, 37e–38a).

Modelului îi aparține „existența veșnică" (*Timaios*, 38c), cerului, ciclul mobil al devenirii, pământului, „doica noastră" (40b), amestecul celor două: ordine și dezordine, unu și multiplu, ființă și neființă, viață și moarte, diferență și repetiție. Dar ansamblul formează un tot armonios cu proporții juste și frumoase: el participă la Modelul de perfecțiune contemplat de artizanul universului. Creația (*poiesis*) demiurgică participă la divin, iar produsul său — Lumea, zămislită sub acțiunea Providenței (30c) — își datorează existența „asemănării dintre cel mai frumos dintre inteligibile și o entitate desăvârșită în toate" (30d). Cosmosul, cu toate componentele sale matematic ordonate și savant ierarhizate, poartă urma primului Principiu. Forma sferică traduce la scara sensibilului perfecțiunea. Sufletul lumii, „plasat în mijlocul universului [...] înfășurat pe dinafara lui, formând un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul, pe deplin conștient și iubitor de sine însuși. [...] Cu acest început divin și-a început viața sa rațională și fără odihnă, pentru veșnicie" (*Timaios*, 34b–36e).

În concluzie, lumea aceasta, „imagine născută din zeii eterni" (37d), are drept Părinte originar modelul etern, „zeul inteligibil" (92c), și drept Părinte efectiv, „cea mai perfectă dintre cauze" (29a), „zeul sensibil creat prin asemănare cu zeul inteligibil" (92c). Ideea, față și revers ale unei aceleiași realități, sau, din punctul de vedere al omului, două momente

în succesiune temporală? Aspect teoretic și eficacitate practică, marcate de pecetea indisociabilității ca identitate și alteritate? Identicul se spune și se vădește în celălalt. Lumea se dă vederii și cunoașterii ca expresie a divinului — la scara privirii și inteligenței umane. Ea se scrie în limba matematicii și a metafizicii. Îi revine omului să se aplece asupra ei cu o exactă și răbdătoare hermeneutică. I-a fost „dăruit", pentru aceasta, sufletul, acest „geniu divin" (*Timaios*, 90a), suflet care poartă el însuși urma apartenenței inițiale la puritatea originară. „Acest suflet ne înalță deasupra pământului în virtutea afinității sale cu cerul" (90a). Platon îndeamnă la a deveni demni de această moștenire în noi a rațiunii divine (*noûs*). „Astfel, partea inteligentă din noi devine, potrivit naturii ei originare, asemănătoare cu ceea ce este obiectul ei de contemplație, împlinind, acum și pururea, adevărata viață ce ne-a fost dăruită de zei" (*Timaios*, 90d).

• *Omul, „fiu al pământului și prieten al Ideilor"* Totdeauna omul este cel care ocupă o inconfortabilă poziție mediană. Iată drama și măndria sa. Prin apartenența sa la viu, el se naște și moare, renaște și moare din nou. El participă la divin prin „aripile" sufletului său și nu poate să se lase înlănțuit sau să se cufunde pe de-a-ntregul în materialitatea nudă. Totuși, el îi simte și greutatea și lanțurile. *Phaidon* o reamintește mereu, în limba sa specifică, bogată în dualisme, puternic influențată de orfism și de pitagoreism. Trupul este un „cui" care-l ancorează aici, jos, îl zdruncină și îl îndepărtează de singurul lucru care i-ar putea alina suferința. Prescrierea unei *katharsis*, adică a unei separări — atâta câtă este posibilă în această viață — a sufletului de corp, abundă (*Phaidon*, 64b–67c). *Phaidon* are întrucâtva aspectul unui tratat incantatoriu, ca și cum ar fi fost menit să amintească pericolele și nenorocirile naturii umane, făcută din corp și spirit, amestec nemaiauzit de măreție și slăbiciune.

Phaidon pune în lumină fragilitatea omului legat de un trup, mormânt și închisoare a sufletului. Jocul semantic din *Gorgias* sau din *Cratylos*, în legătură cu *sōma/sema*, este fără îndoială educativ: *sema* este semnul grație căruia i s-a recunoscut un loc de îngropăciune și mormântul (*Cratylos*, 400c; *Gorgias*, 493a și *Phaidros*, 250c). Trupul (*sōma*) poate acoperi și înmormânta glasul sufletului; el poate, de asemenea, să-i dea deplină expresie. Fără el nu există imagine sau copie a dorinței de absolut; fără finitudine, nici o aspirație la transcendență, prin spirit, a condiției tragice a limitei.

Omul poate alege să trăiască refuzând participația sau asumând-o în propria-i carne: fie i se dedică liber și exclusiv sub imperiul lui *noûs*, fie se lasă înghițit de seducțiile multiforme ale *epithymiei*. *Republica* (IV) oferă o psihologie tripartită în care *thymos* (inima, curajul), parte muritoare a sufletului, ocupă o poziție intermediară între *noûs* (spirit, rațiune), nemuritor, și *epithymetikon* (în esență, instinctul sexual și cel de hrănire), muritor. Acesta din urmă este caracterizat de iraționalitate și lipsa măsurii (*hybris*) (vezi și *Timaios* 69d–71a; 90 b-c).

Phaidros povestește, în mitul atelajului înaripat (264a și urm.), căderea sufletului care și-a pierdut aripile și amintește că: „Natura a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ce e greu să se ridice către înalturi, acolo unde își are neamul zeiesc sălașul" (*Phaidros*, 246d). În acea epocă, sufletul, încă neatașat corpului uman, precum „stridia de cochilia sa" (250c), contempla Frumusețea fără umbră sau văl. Odată încarnat, sufletul poartă urma acestei călătorii binecuvântate. Delirul iubirii, „valul dorinței" (*Phaidros*, 251c–255c), o amintesc într-un mod patetic (253–256d). Eros determină, mai repede poate decât orice altă experiență, reamintirea (reminiscența). El este capabil să ridice sau să coboare, să stimuleze *noûs*-ul sau *epithymia*, pe scurt; el concură la a fixa amintirea sau a o bruia. El este, după cum am văzut, un *daimon* intermediar între oameni și zei. Iar *Republica* nu asimilează ea *daimonul*, de altfel, unui soi de înger păzitor (X, 620d)?

Antropologia tripartită prezentă atât în *Phaidros*, cât și în *Republica* sau *Timaios* are, fără îndoială, ca rațiune de a fi revelarea complexității sufletului omenesc. Muritor nu numai prin corp, ci și prin cele două componente ale sufletului, altele decât *noûs*, individul uman pare a fi fost creat într-o ambiguitate originară. El se știe prizonier al peșterii și mai știe — pentru că a decis-o și experimentat-o — să-i scape, grație educației–convertire (*periagoge*) a sufletului. Fiu al pământului și prieten al Ideilor (*Sofistul*, 248a-c), el nu se poate sustrage dublei sale patrii, chiar dacă una (inteligibilul) este semnificația ultimă a celeilalte (sensibilul). Răzvrătit în devenire, vizând ființa, el oscilează și navighează între cele două. El este un amestec, între altele, și exprimă prin trup, prin suflet, unu și multiplu deopotrivă, glasul nepătruns al ființei, care trimite în mod necesar, pentru filosoful ajuns la deplină maturitate filosofică, la *meikton* (ceea ce este amestecat, amalgamat).

• *O filosofie a relației*. De la ipotezele formulate în *Parmenide* privitoare la existența sau nu a unei Unități corelative pluralității, de la *Sofistul* la

Philebos și de la *Philebos* la *Timaios*, Platon nu încetează să demonstreze că ființa sensibilă și inteligibilă nu este străină de relație. Singur vârful Ideii inteligibile — Binele, lumina ființei — este gândit și „văzut" după schema unei unități indivizibile. Dar, ar putea el fi fără lucrurile asupra cărora își revarsă lumina? Nici un limbaj uman nu este, fără îndoială, abilitat să-l traducă altfel decât prin schema adecvată și inadecvată a relației. Incondiționatul condiționează întregul ființei. În consecință, nimic, absolut nimic nu există în afara participației. Dialogul *Phaidon* ne-o reamintește: „Dacă în afară de Frumosul în sine există și altceva frumos, singura cauză pentru care acel lucru e frumos este participarea lui la Frumosul în sine și la fel pentru rest" (*Phaidon*, 100c–101d).

Examenul minuțios al participației, operând în multiple feluri, duce la constatarea (încă de la primele scrieri platonice) și la dovada reiterată a imposibilității logice, ontologice, cosmologice de a concepe Ființa într-un monolitism străin de alteritate, de diferență și chiar de o anume devenire, de un soi de non-ființă. Platon și-a făurit teoria despre *methexis* (*Sofistul*, 256a) comițând, nu fără stânjeneală și durere, „paricidul" împotriva lui Parmenide din poemul *Despre natură*. „Vom fi siliți să punem la încercare teza părintelui Parmenide, apărând-o pe a noastră și să facem violență lucrurilor spunând că, într-un fel, este ceea ce nu este și, la rândul său, ceea ce este nu este" (*Sofistul*, 241d).

Formula Străinului din *Theaitetos* este lapidară, și în multe privințe revoluționară: „Atât Ființa lucrurilor cât și întregul lumii sunt amândouă felurile" (*Sofistul*, 249d). Dialogul construiește metodic o uimitoare respingere atât a mobilismului propovăduit de Heraclit, cât și a imobilismului veșnic închis asupra lui însuși, al lui Parmenide: respingere bazată pe depășirea dialectică a unor antinomii aparente și, în ochii lui Platon, prea clare și prea distincte pentru a satisface spiritul. Este dezlegată tautologia inerentă principiului identității (*Sofistul*, 256 d-e): „genurile se îmbină între ele: atât ființa lucrurilor cât și alteritatea le străbat pe toate și, împăcate între ele, diferitul împărtășindu-se de la ființă, există prin această participație, nefiind desigur genul de la care se împărtășește, ci rămânând diferit, iar diferit fiind de ființa lucrurilor, care la rândul ei s-a împărtășit de la alteritate, urmează să fie diferită de celelalte genuri, [...] ea nu este nici fiecare dintre ele, nici toate la un loc..." (*Sofistul*, 259b). Aceasta este asertiunea fundamentală a *Sofistului*. Filosofia participării reînnoadă mai bine și reconciliază ceea ce doctrinele închiderii radicale a ființei sau ale deschiderii radicale a devenirii opuseseră și aruncaseră în aporia sciziunii.

Sofistul reduce la cinci genurile ființei: ființa însăși, care se poate uni cu mișcarea sau cu repausul, fără a se reduce la ele; li se adaugă identicul și diferitul (*Sofistul*, 254b). *Philebos*, pe de altă parte, denumește patru: ilimitatul (*apeiron*), limita (*peras*), amestecul (*meikton*) și cauza amestecului (*aitia*) (*Philebos*, 23c–27c).

Ideea, ca și sensibilul, este un amestec de măsură și de ilimitare, adică de unitate și de multiplicitate. Ideea are o comprehensiune și o extensiune; sensibilul se raportează la Idee ca „limită–măsură", iar devenirea trimite la ilimitație etc. În om, ca și în lume — amestecuri de identic și de diferit (*Timaios*, 36b-d; 37a-c) —, „limita-măsură" este sufletul. Iar Afrodita, care este mama Armoniei (Hesiod, *Teogonia*, 937 și 975), „văzând cum lipsa de măsură și perversitatea, universal răspândite, nu suferă nici o limitare a plăcerilor și a îndestulărilor, așază legea și ordinea purtătoare a limitei" (*Philebos*, 26b; vezi și 12c). Cauza amestecului este aici zeița care organizează armonios finitul și indefinitul, limita și ilimitatul, unul și multiplul.

Sofistul prescrie dialecticii, drept sarcină esențială, prinderea identicului și diferitului, dezvăluirea participării Ideilor între ele, în consonanța combinării lor și în muzicalitatea armonică a raporturilor dintre ele. „A diviza după genuri și a nu privi drept diferită o specie identică sieși, nici una diferită drept aceeași, care nu va ține, după noi, de arta dialecticii" (*Sofistul*, 253c-e)? Înțelegem mai bine de ce filosofia este ridicată la rangul celei mai înalte dintre muzici. Ea singură poate dezvălui combinatorica riguroasă a acordurilor care guvernează Ideile, numerele și sunetele.

4. *Politică și metapolitică*

Metafizica platoniciană conduce, pas cu pas, prin rețeaua complexă a *methexis*-ei. Teoria cunoașterii ajută gradual parcurgerea etapelor științei, de la opinia cea mai eronată, până la cunoașterea cea mai sigură. Și una și cealaltă pun în lumină amestecuri, „treceri", medieri pentru ajungerea nesilită, fără constrângere, dar cu adeziunea cea mai liberă, cu consimțământul cel mai voluntar, la acel adevăr-înțelepciune, obiect al iubirii celei mai pure.

Etica și teoria politică la Platon urmează același demers, prezintă aceleași fundamente. Condamnarea la moarte a maestrului său Socrate, de către guvernământul democratic, îl marchează profund. *Republica*, *Gorgias*, *Protagoras*, *Omul politic*, *Legile*, *Scrisoarea* VII, se străduiesc, la diferite nivele de analiză, să înțeleagă rațiunile răului politic, ale

anomiei cetăților, ca și a indivizilor, să caute remedii necesare salvării și fericirii durabile, ale oamenilor și ale statelor. Legea istoriei ascultă de un fel de destin marcat de corupție, disoluție și degenerescență. Deși panta este ascendentă, temporalitatea percepută și gândită ca fiind ciclică, și nu liniară, poartă în ea condițiile și elementele propriei regenerări. Chiar dacă omul Platon, dezamăgit de soarta rezervată atenianului Socrate, abandonează proiectul unei cariere politice efective, filosoful, în viața și opera sa, nu o va rupe nicicând cu interogația și reflecția politică. A întreprins trei călătorii mai mult sau mai puțin fericite în Siracuza, în calitate de consilier al tiranilor Dionis I, Dionis al II-lea și apoi a lui Dion (asasinat în 354). Ultima întâlnire dintre Dion și Platon a avut loc, pare-se, în 361–360 (vezi *Scrisoarea* VII).

Încercările evenimentelor și ale istoriei nu au înmuiat elanul lui Platon pentru chestiunea politică. Mai degrabă ele l-au revigorat și orientat. În căutarea unei Cetăți drepte, guvernate nu prin constrângere și pasiune tiranică, ci prin armonia derivată din știința matematică și filosofică, el nu a încetat să construiască un model de societate, generator de pace și echilibru. El nu acceptă și chiar respinge acuzația de utopism (*Republica* VI, 499c-d, IX, 592b): „[...] acceptați că în privința Cetății și a constituției ei n-am rostit doar vise deșarte? Ceea ce ne-am propus e anevoie, dar cu putință cumva și nu altminteri decât s-a zis: anume, atunci când adevărații filosofi, ajungând la putere în cetăți — mai mulți la număr, ori unul singur [...]" (VII, 540d). *Kallipolis*, constituită de cele trei „clase" de cetățeni: magistrații sau arhonții sau regii filosofi (*Republica* V, 473d-e), gardienii sau războinicii și „mercenarii" (*Republica* IV, 440e), meșteșugarii și negustorii, este o Cetate dreaptă, frumoasă și bună. În ea se regăsesc cele trei virtuți care guvernează ființa umană (*Republica* IV, 428b, 432b): înțelepciunea (*sophia*), curajul (*andreia*), temperanța dorinței (*sophrosyne*), aceasta din urmă fiind proprie și primelor două categorii. Ele corespund celor trei „părți" ale sufletului: *logistikon, thymoeides* și *epithymetikon (Republica* IV, 439e, 444a). Modelul tripartit, caracterizând ordinea cea dreaptă, se regăsește în *Republica* la toate nivelele individului și ale societății: „statul este drept prin aceea că fiecare din cele trei ordine care-l compun își îndeplinește rolul" (IV, 441d). Rațiunea este aptă să comande „mâniei" sau curajului (*Republica* IV, 442a), după cum „mânia" (*thymoeides*) este aptă să comande dorinței sau concupiscenței. Raportul de corespondență analogică între părțile sufletului sau ale Cetății este savant elaborat și reglat. A te îndepărta de la el sau a-l falsifica înseamnă să instaurezi nedreptatea (*ibid.*, IV, 443d, 444e). Dialectica ascultării de

modelul ordinii drepte, bune și frumoase străbate întreaga gândire politică a lui Platon.

Sarcina diriguitorilor Cetății este să facă totul pentru a lupta împotriva ignoranței, împotriva dictaturii falsei opinii sau a pasiunii brute. „Legislatorul trebuie să se străduiască să inculce cetăților toată înțelepciunea posibilă și să dezrădăcineze cât mai mult lipsa inteligenței" (*Legile* III, 688e). Medierea legii emise de către înțelepți este, deci, capitală. Singură ea poate opri violența, decăderea moravurilor, a conduitelor, a exceselor de toate genurile, care destabilizează statele și pe cetățeni.

Platon excelează în arta tipologiei formelor de guvernământ și arată cum, pornind de la monarhia originară sau aristocrația ideală, pot urma, conform unei legi aproape fatale a decadenței, timocrația (guvernământ al *time*, sau al onoarei), oligarhia (guvernământ al *oligoi*, număr restrâns de persoane atras de bogăția și puterea de dominație astfel obținute), democrația (guvernământul unui *demos* ostenit de inechități, fidel unei libertăți necontrolate, unei egalități uniformizante, guvernământ cauzator al anarhiei) și, în sfârșit, tirania (guvernământ al unui *tyrranos*, guvernator unic, impunând un exces de servitute, făcând imposibil excesul de libertate din guvernământul precedent) (*Republica* VIII, 543a, 564a). Tipologie descriptivă și normativă deopotrivă, care se află în slujba punerii în valoare a regimului politic al Cetății ideale, caracterizată de comunismul integral al gardienilor, de comunitatea femeilor și a copiilor, de un anume eugenism, de egalitatea politică a bărbatului și a femeii, de reglementări severe ale căsătoriilor și ale procreației (*Republica* V, integral). *Kallipolis* trebuie să fie unitară menținând armonia respectării rolului desemnat fiecăruia. Numai astfel ea va putea distribui fericirea membrilor săi și va ține la distanță riscurile propriei dezmembrări sau alterări. Cel mai mare rău pentru Cetate nu este oare ceea ce o dezbină? (*Republica* V, 462b).

Platon disprețuiește egoismul indivizilor și îngustimea nocivă a intereselor exclusiv private; el îndeamnă la accederea către statutul de cetățean matur și conștient, vizând întotdeauna interesul public, bunăstarea și fericirea Cetății în ansamblu. „Oricare cetate, în care cei mai mulți vor spune «al meu» și «nu al meu» față de același lucru, va fi cel mai bine durată" (*Republica* V, 462c)?

Legile abandonează obiectivul comunizant din *Republica* și restabilesc, într-un sens, drepturile sferei private, dar fără a pierde din vedere că rațiunea de a fi a părții este dată de întregul la care participă. „Tu însuți,

nefericitul, cât ești de mititel, ești o părticică din ordinea universală și ai permanentă legătură cu ea. [...] Orice creatură individuală se face în vederea întregului, [...] nimic nu se face pentru tine, tu însuți ești creat pentru univers" (*Legile* X, 903b-c). Obiectul ordinii este, aici, pe deplin pus în valoare.

Republica și *Legile* fac din omul politic, înainte de toate, un legislator. Domnia legii este domnia lui *noûs*, domnie a ceea ce este divin în om. *Omul politic* se structurează în jurul metaforei „țesătorului regal", care trebuie să întrețească firele acțiunilor și ale continuității dintre guvernați și guvernanți (*Omul politic*, 308c—311c). Această muncă, care necesită răbdare, rigurozitate, claritatea viziunii și suplețea deciziei, încearcă — fără odihnă și în cea mai frumoasă și luminoasă armonie — să urzească și să reurzească țesutul. Politica este înălțată, în această lucrare, la rangul de știință regală (superioară unui simplu meșteșug sau *tēchne*, fie el regal) care cunoaște Măsura (*metrion: Omul politic*, 284e). Ceea ce înseamnă că știința este superioară legii. Suplețe a primeia? Incapacitate accentuată de a regla infinita diversitate a situațiilor și a acțiunilor umane și rigiditate a celei de-a doua (*Omul politic*, 294b și 297ab)? Platon instaurează necesitatea unei legalități, chiar imperfecte, cunoscând insuficiența legii și valorizând dreptul absolut al științei (*Omul politic*, 300a, 301e; *Legile* IX, 875c).

Omul politic expune — ca dovadă? — o tipologie a constituțiilor imperfecte, vicioase întotdeauna din pricina neconformității cu legile și partizane, adică generatoare de partide sau facțiuni: democrația dereglată, deviere de la democrația bine reglată, oligarhia, deviere de la aristocrație, tirania, deviere de la monarhie (*Omul politic*, 300a, 303d).

În concluzie, idealul politic pare, pentru autorul *Legilor*, un amestec bine dozat de monarhie și democrație, singurul garant al „libertății și unirii întru înțelepciune" (*Legile* III, 693d-e). Niciodată regimurile excesive nu vor găsi înțelegere în conștiința filosofului măsurii. Kallikles, apărătorul *hybris*-ului, al violenței pasiunilor, al exploziei forțelor vitale, nu-l convinge pe Socrate (*Gorgias*, 481b–506c). Se degajă îndemnul de a „fugi cu toată viteza" (507d) de intemperanță, adică de nenoroc și suferință. „În tot ce face omul, să nu lase frâu liber patimilor, să n-apuce a le da satisfacție — nemărginit rău! — pentru a nu trăi viața de tâlhar. Că nu poate fi drag unul ca acesta nici semenului său, nici zecilor, de vreme ce nu-i în stare să trăiască în obște. Și cine nu trăiește în obște cum poate să lege prietenii" (*Gorgias*, 507e–508a)?

Koinonia (asociere, societate, comunitate) creează și modelează individul. Dacă maladia societății e dată de dezorganizare, de *disnomia* (proastă legislație), atunci individul, conduita sa și relațiile cu semenii vor fi afectate de aceeași patologie. De aici strădania alcătuirii unui *Kosmos* politic armonios și drept, în care omul să se simtă «acasă». El ar fi astfel integrat aceluiași curs al evenimentelor și aceleiași înlănțuiri, ceea ce dă una din preocupările majore ale lui Platon. Pentru aceasta, trebuie să fie eradicat răul și vindecați atât Cetatea, cât și aceia care o compun. Politica platoniciană, în expresia ei multiformă, ca și în fundamentul său metapolitic, trebuie pusă în legătură cu terapia (*Scrisoarea* VII, 330d–331d). Igiena corpului sau a sufletului, atât individuale cât și colective, depinde într-adevăr de filosofie și de *katharsis*-ul pe care îl poate procura. Mântuirea depinde de cunoaștere.

Să fie aceasta rațiunea pentru care Platon a fondat în 387, în grădinile lui Akademos (la nord de Atena) o școală destinată să formeze, să educe și să convertească sufletele care au uitat Binele? Sarcina paidetică îi apare „de departe drept cea mai importantă printre îndatoririle supreme în cetate" (*Legile* VI, 765e). Responsabilitatea filosofului este pe deplin angajată în procesul formării spiritelor. Actul de a educa și de a învăța pe alții nu este oare eminamente politic, o dată ce la el îndrumă constatarea amară a derivei generale a conștiințelor și a conduitelor, ca și necesitatea de a găsi un leac? Discipolul lui Socrate nu și-a onorat oare cel mai bine Maestrul devenind, la rândul său, Maestrul Academiei?

III. Aportul fondator

Vocea lui Platon își păstrează și astăzi uimitoarea acuitate. Cele douăzeci de secole care ne despart de moartea filosofului nu au diminuat cu nimic caracterul pregnant al mesajului său. Trecerea timpului, dimpotrivă, pare a-l fi actualizat.

Discursul său demistificator la adresa formelor de guvernământ existente, percepția clară a faptului că nu există educație particulară (*Republica* VI, 497b–502a), ci că ea este legată întotdeauna de bunăstarea publică, nu pot să nu ocupe astăzi atenția generală. Actuală este și punerea în lumină a magiei sofiste care practică arta simulacrului și a copiei — cele două laturi ale mimeticii (*Sofistul*, 236c) —, făcând din politicieni „atleți ai discursului", din simpli practicanți ai discuției în contradictoriu,

experți în arta disimulării și „negustori ai științelor folositoare sufletului" (*Sofistul*, 231d, 236d).

Platon poate fi considerat drept unul din fondatorii științei politicii: atent la ravagiile imperialismului, la excesele de putere, de libertate, de autoritate, de bogăție sau de sărăcie, provocate de discordanțe ale naturii (*physis*) sau ale legii (*nomos*). Nu trebuie uitat că nașterea sa are loc în primii ani ai Războiului peloponesiac (431–404 î.Hr.), aproximativ în momentul în care Perikles murea de ciumă (429 î.Hr.), în timp ce moartea filosofului survine cu vreo zece ani înainte de victoria lui Filip la Cheroneea (338 î.Hr.). El aparține unei perioade de tulburări și instituie o analiză destinată eradicării procesului devastator al anomiei generalizate (lipsa legilor, n.t.). Aristotel nu va trebui decât să se inspire dintr-o operă care dăduse naștere temelor, conceptelor și legilor de organizare (ca și celor de dezorganizare) ale politicului. Fondator, de asemenea și în primul rând, al teoriei participației, Platon deschide calea unei metafizici și unei ontologii ale relației în care alteritatea și identitatea sunt două discursuri și două realități pe care antinomia sau aporia nu le mai guvernează. În registrul antropologic, afectul și intelectul sunt analizate în efectele lor responsabile, după caz, pentru rătăcirea sau dreapta navigare (cf. metaforele lui *noûs*, „pilot" al sufletului sau al filosofului, „pilot" al unei ambarcațiuni în *Phaidros*, 247c, *Scrisoarea* VII, 351a). Omul este un microcosmos participant la *kosmos*-ul general, prin trup și prin suflet.

Locul acordat Erosului în *Banchetul* îl ya influența, cum se știe, pe fondatorul psihanalizei, ca și mitul androginului și cel al secționării originare. Vezi noțiunea de „bisexualitate" la Fließ și Freud, de exemplu, în *Trei eseuri asupra teoriei sexualității, Metapsihologia, Noi prelegeri despre psihanaliză* etc.). Interogația asupra iubirii, locul său în cercetarea filosofică și statutul său alimentează reflecția platoniciană din *Banchetul* sau *Phaidros*, pentru a nu aminti decât aceste lucrări majore. Această interogație este departe de a ne fi străină astăzi.

Chestiunea limbajului (natura, funcțiile și originile sale, diferitele sale modalități sau registre) deschide la rându-i calea analizelor ulterioare. Ea le fondează într-o oarecare măsură. Jocurile etimologice din *Cratylos* sau criticile aduse miturilor — mai bine zis unei anumite întrebuințări a miturilor — în *Republica* (III) arată că actul însuși al spunerii sau al vorbirii nu este inocent, el poate contraface sau nu adevărul. Cartea a X-a a *Republicii* reabilitează poezia și mitul, sub rezerva utilizării lor riguros controlate și dirijate de către educatori. Platon nu neagă deloc importanța

imaginarului în cadrul activității raționale. Faptul este atestat de întreaga sa operă: fie că e vorba de miturile cosmologice (*Timaios*, *Critias*, *Phaidon*, *Omul politic*, *Legile* IV), de mituri ale sufletului (*Phaidros*, *Phaidon*, *Gorgias*, *Republica* X) sau chiar de mituri ale omului (*Banchetul*), pentru a nu utiliza decât o clasificare rapidă și schematică. Platon se arată fondator și prin crearea unei maniere de a filosofa care include conceptul și metafora, destinate îmbogățirii reciproce și investite cu o misiune nouă: să transpună adevărul și ființa în cuvânt după două modalități ale limbajului — unite și nicidecum disjuncte. Platon îl prefigurează aici pe Nietzsche (vezi pentru acesta din urmă *Cartea filosofului: Introducere teoretică asupra adevărului și minciunii extramorale* și *Ecce homo*, în legătură cu scriitura din *Zarathustra* și inspirația poetică de la baza acesteia).

De o importanță deosebită pentru evoluția gândirii se arată a fi clasificarea științelor, care conține în potențialitate ceea ce avea să fie distincția medievală între *trivium* (gramatică, retorică, dialectică) și *quadrivium* (aritmetică, muzică, geometrie și astronomie) sau arte liberale, ca și problema mântuirii, atât individuală, cât și colectivă. Platon acordă filosofiei virtuțile unei soteriologii.

Căutarea divinului, cu accente câteodată apropiate de un „monoteism" ancorat totuși în registrul de limbaj al politeismului, nu scapă, uneori, de exprimarea panteistă. Originalitatea lui Platon constă, o dată în plus, în combinatorica armonioasă care include unul și altul, identicul și diferitul, singularul și pluralul, partea și întregul, simplul și complexul.

Acela care vedea în Mirare originea filosofiei nu poate să nu uimească astăzi ca și în viitor. Inspirat și inspirator, el amintește în numeroase locuri de o gândire ancorată în fundamente deopotrivă vechi și noi. El dovedește într-o manieră magistrală că „oamenii deosebiți își au pământul drept mormânt", după expresia penetrantă a lui Tucidide (*Istoria Războiului peloponesiac* II, 43). Nu numai că Platon a știut să facă să vorbească ființa și devenirea, cu adevărul și neadevărul lor, dar el a pus în gardă omul împotriva pretenției zadarnice și dăunătoare de a se crede măsura tuturor lucrurilor, stăpânul (cu atât mai mult sclav!) al nesănătoasei sale voințe de putere. Pe scurt, el trasează drumul unei umanități care își amintește, care știe că nu este divinitate și care învață, în ciuda umilinței autentice, lecția măreției și a gloriei.

Lipsa de măsură (*hybris*) nu distruge ea, cu statornicie, țelurile îmbinate ale înțelepciunii și ale adevărului, nu este ea flagelul care roade perfid țesătura fragilă a comunității umane?

Aristotel (384 – 322)
de Anne Baudart

I. Filosoful din Stagira

Naşterea lui Aristotel, în 384 î.Hr., la Stagira — oraş macedonean de limbă greacă — plasează dintr-o dată filosoful departe de Atena, pământul natal al lui Socrate şi Platon. Fiul lui Nicomah, medic al regelui Amyntas II (tatăl lui Filip al Macedoniei), în 367 Aristotel vine la Atena unde, vreme de 20 de ani, va fi discipolul lui Platon; rând pe rând el învaţă şi predă în Academie. La moartea Maestrului, în 347, Aristotel părăseşte Atena şi se îndreaptă spre Assos, unde locuieşte o vreme în timpul tiranului Hermias din Atarneea, apoi se stabileşte la Lesbos şi, în sfârşit, în 343, răspunde invitaţiei lui Filip al Macedoniei de a se ocupa de educaţia fiului său în vârstă de 13 ani, viitorul Alexandru cel Mare. Educator al acestuia până la asasinarea lui Filip în 336, care-l aduce pe Alexandru la putere, Aristotel părăseşte curtea Macedoniei şi revine la Atena unde fondează, în 335, o şcoală: Lyceul sau Peripatos (*peripatos*: circulare / du-te vino, alergătură / plimbare / conversaţie în timpul plimbării). Aristotel se instalează pentru a preda şi a discuta plimbându-se cu discipolii săi în Porticul dedicat lui Apollon Lykeos, decorat din ordinul lui Pericle. Cam la 10 ani după moartea lui Platon se năştea o şcoală considerabil distinctă de Academie, care avea să cunoască deplina înflorire mai ales în epoca elenistică, după moartea lui Aristotel, în 322.

În privinţa relaţiilor dintre Aristotel şi Platon în cadrul Academiei mărturiile abundă, cel mai adesea într-o multitudine disonantă de surse şi texte. Să fi fost primul un discipol sârguincios, un meditator fidel sau un adversar înverşunat al metafizicii celui de al doilea? Interpretările coexistă fără îndoială şi revelă în grade diferite mai multe aspecte ale amprentei profunde pe care Platon a lăsat-o asupra lui Aristotel. Relaţia celor doi oameni pare, încă de la început, ancorată într-o inedită şi bogată ambivalenţă.

II. Adevărul împotriva prieteniei?

Când Aristotel se consacră cercetării asupra naturii fericirii — una şi multiplă în acelaşi timp —, ori asupra „Binelui luat în general", el se

oprește într-o manieră simptomatică asupra dificultății întreprinderii: „O asemenea cercetare va fi îngreuiată de faptul că cei care au introdus doctrina Ideilor ne sunt prieteni. Credem însă că este mai bine și chiar necesar să renunți la sentimentele personale, cu atât mai mult dacă ești filosof. Căci, deși le iubim pe amândouă este pentru noi o datorie sacră să punem adevărul mai presus de prietenie" (*Etica Nicomahică* I, 4, 1096a 10–15; vezi și *Etica Eudemică* I, 8 integral, *Categorii*, 12, 14a 26–14b 23; *Metaf.* B, 3, 999a 6–13, D, 11 integral, Z, 1, 1028a; M, 2, 1077a, 3b 11). Termenii sunt puternici și aproape fără drept de apel. De ce? Ce reproșează Aristotel teoriei platoniciene a Binelui și, în genere, celei a Ideilor? De ce face din aceasta miza luptei și a opoziției cu caracter sacrificial?

Textul *Eticii Nicomahice* citat mai sus este conceput pornind de la argumente și problematici tinzând toate să demonstreze inutilitatea și lipsa de conținut ale Principiului anipotetic platonician, atât prin caracterul său pseudo-universal, cât și prin statutul său „separat" față de realitățile existente. Schema separării este prezentă în toată analiza aristotelică asupra lui Platon și desparte, în acest fel, ceea ce Maestrul Academiei, mai cu seamă în ultima parte a filosofiei sale, încercase cu atâta grijă să unească, să reînnoade, să combine într-un împătrit registru: ontologic, matematic, logic și metafizic.

A „vedea" filosofia lui Platon din punct de vedere aristotelic înseamnă cu siguranță să descoperi un alt Platon, să-l creezi oarecum în întregime, ca și când Maestrul Academiei nu ar fi elaborat teoria participării, ca și când ar fi despărțit „lumea sensibilă" de „lumea inteligibilă", ca și când ar fi exteriorizat, spațializat, ipostaziat la extrem Principiul prim și Esențele. Pe scurt, critica aristotelică a teoriei Ideilor — reprezentând veriga decisivă a întregii gândiri a Stagiritului — este mai mult construită pe un mod de a-l citi pe Platon, decât pe opera însăși a acestuia din urmă. Discipolul își ia revanșa asupra unui Maestru de care vrea cu orice preț să se elibereze. Datorăm emancipării „elevului" și „prietenului" lui Platon o demistificare fără precedent a idealismului și, de asemenea, nașterea unei ontologii inseparabile de întemeierea unei noi doctrine a *Logosului*, a unei noi logici, a unei fizici îndreptate în întregime asupra naturii și dornică ea însăși să explice schimbarea, să raționalizeze devenirea; mai datorăm o cosmologie ce reprezintă fundamentul sistemului geocentric al lui Ptolemeu, o biologie, o concepție originală despre suflet etc.

Aristotel îndreaptă privirile asupra lumii, așa cum este, asupra individizilor, a singularităților ce o compun, aici și acum, nu acolo sau

altundeva. El scrutează meandrele complexe ale ființei în însăși natura și expresia ei; el caută s-o numească în maniera cea mai justă, cea mai precisă, mai analitică și mai diversificată cu putință.

Hermeneut, înainte de orice, al multitudinii de sensuri ale cuvântului „ființă", el nu poate decât să refuze — ori să uite de — paradigmatismul platonician pe care-l întărește pentru a-l șubrezi și a-l distruge mai bine. „A participa nu înseamnă nimic", scrie Aristotel (*Metafizica* A, 9, 992a 25–30 și 991a 20–22), sau, câteva rânduri mai sus: „Într-adevăr, a spune că ideile sunt prototipurile celorlalte lucruri care participă la ele înseamnă a vorbi în vânt sau a face o metaforă poetică" (*Metafizica* A, 9, 991a–20).

Aristotel afirmă în mod constant caracterul „separat" și abstract al Ideii platoniciene (*Metafizica* Z, 13–14–15; M, 4–10). El denunță universalul, principiu și cauză a tot ceea ce este, așa cum a fost luat în considerare de „platonicieni". „Într-adevăr pare peste putință ca vreun termen universal, oricare ar fi el, să poată fi considerat drept substanță. Mai întâi, substanța unui individ e aceea care-i e proprie lui și care nu se găsește în altul, pe când universalul e ceea ce este comun [...]. Care este deci obiectul a cărui substanță o poate constitui acest element numit universal?" (*Metaf.* Z, 13, 1038b). Omul în sine sau Animalul în sine nu sunt decât categorii lipsite de sens, de trimitere, de realitate: „Nu există Idei ale obiectelor sensibile" (*Metaf.* Z, 14, 1039b *sub finem*). Concluzia generală a *Metafizicii* este, în această privință, cum nu se poate mai clară: „Nu trebuie să admitem Ideile"(*Metaf.* N, 6, 1093b).

Devine lesne să parcurgi calea ce conduce cititorul cărții A, în care formula „noi, platonicienii" este foarte prezentă, către cărțile M și N, în care sciziunea temeinică între Platon și Aristotel pare consumată. Cale traversată prin repetarea unei critici ce denunță paradigmatismul și excesivul matematism al lui Platon (*Metaf.* M, 2), dar, de asemenea, prin varietatea unghiurilor de atac, chiar dacă toate provin dintr-o sursă unică — ascultarea și afirmarea ființei — și converg către elaborarea unei metafizici care va fi în final „știința Ființei ca fiind" (*Metaf.* Γ, 1, 1003a 20 și Γ, 2, 1003a-b). Reprosul major făcut de Aristotel lui Platon nu este acela de a fi căutat „într-o manieră generală, elementele ființelor fără să distingă între diferitele accepții ale Ființei" (*Metaf.* A, 9, 992b 20)? Demersul său metafizic — și tot ceea ce decurge din el — era sortit neîmplinirii, eșecului. Platon a fost acuzat în mod deliberat că a făcut abstracție de ființă, așa cum este, că a ridicat-o la rangul de Idee, că a constituit-o ca gen universal, fals univoc, transcendent și nu imanent.

Pe scurt, el este vinovat de a nu fi înțeles că ființa la modul absolut este substanță, adică individ (*Metaf.* Z, 1, integral). Universalul nu este nicicând decât predicatul unui subiect (*Metaf.* Z, 13, 1038b): atribut și nu substanță.

Plecând de la punctul său de vedere, Stagiritul a instaurat încetul cu încetul o ruptură radicală în armonia sistemului platonician. Trebuie neapărat să distrugi idolii pentru a-ți afirma propria diferență? Platon spune că a comis „paricidul" împotriva lui Parmenide. Aristotel va comite la rândul său același „paricid", împotriva lui Platon. Evoluția gândirii sale va arăta, în pofida violenței rupturii, incontestabila îndatorire față de fondatorul Academiei și o apropiere de vederi cu mult mai mare decât ar putea părea la prima lectură. Dincolo de criticile de fond, de formă — procesul intentat de Aristotel, între altele, dialogului, modalitate de scriere și de exprimare a gândirii, apreciată de Platon și judecată de Stagirit drept infrastiințifică, „parastiințifică" —, neclintirea — în anumite grade, denaturarea — sensului dialecticii platoniciene (*Analitica primă* I, 31), cei doi Maeștri și fondatori ai filosofiei occidentale rămân și unul și celălalt „profesori de ontologie". Ei au încă multe să ne spună astăzi — mai ales astăzi? — și să ne reamintească esențialul (vezi, referitor la această problemă, cap. IX din *Introduction à la méthode d'Aristote* de J.-P. Dumont, „Nous autres platoniciens", p. 185, Vrin).

III. Întemeierea logică și metalogică

În cartea M din *Metafizica* (M, 4), Aristotel aduce un viguros omagiu lui Socrate. El a avut meritul a două descoperiri: „procedeul inducției și definiția generală, principii care, amândouă, constituie începutul oricărei științe". În plus, el „nu admite o existență separată nici a ideilor generale, nici a definițiilor" (*Metaf.* M, 4, 1078b 23–30 și M, 10, 1086b 5). Socrate permitea atât științei — percepere a universalului —, cât și individului să se situeze în afara schemei separatiste pe care, după Aristotel, Platon și succesorii săi o instauraseră pervertind gândirea socratică.

Universalul nu este nimic independent de clasa indivizilor care îi permite definirea și înțelegerea. Esența nu poate fi în afara singularităților sensibile. Ea nu poate fi cunoscută decât prin acestea. Metafizica substanței nu trimite ea oare la logică, și logica nu trimite la metafizică într-un du-te-vino constant și o lămurire reciprocă?

A. Organonul

Grija lui Aristotel este în primul rând căutarea unui limbaj: confuzia în discurs vine din aceea că sunt desemnate lucruri diferite printr-un nume comun (omonimie), sau același lucru este desemnat prin nume diferite (sinonimie). Prin urmare trebuie enumerate sensurile diferite date cuvintelor într-un discurs. Acesta este obiectul *Categoriilor* și al cărții Δ din *Metafizica*. Căutarea definițiilor corecte, detectarea nivelurilor de certitudine logică, recurgerea la exemplul concret se manifestă aici plenar. Dornic în cel mai înalt grad să restaureze și să consolideze semnificațiile termenilor, să fondeze o teorie solidă a propozițiilor și a demonstrației, să acorde dialecticii statutul ce i se potrivește și îi revine, Aristotel întemeiază logica formală.

Categoriile și Despre interpretare — primele două tratate din *Organon* — percep *Logosul* în structura sa predicativă ca atribuirea predicatului (exprimat prin verb) unui subiect (exprimat prin substantiv), care desemnează ceea ce se spune despre subiectul în cauză. Copula, sau ceea ce permite unirea subiectului cu predicatul, necesită de fiecare dată, în cadrul unui limbaj atent la adevăr și coerență, o semnificație precisă a verbului „a fi" *Categoriile* stabilesc genurile cele mai generale ale ființei, exprimă în mod efectiv un element comun indivizilor. Aspecte ale predicației fondând adevărul și claritatea unui enunț, ele sunt de asemenea instrumente care denumesc ceea ce este.

„Ele semnifică substanța, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, înrâurirea. Substanța este (spre a vorbi prin exemple): om, cal; cantitatea, de exemplu: lung de 2 coți, de 3 coți; calitatea: alb, grămătic; relația: dublu, jumătate, mai mare; locul: în Lyceu, în Forum; timpul: ieri, anul trecut; poziția: e culcat, e așezat; posesia: e încălțat, e înarmat; acțiunea: tăiere, ardere; înrâurirea: a fi tăiat, a fi ars". (*Categ.*, 4). Aristotel insistă mult asupra lipsei de semnificație a termenilor în ei înșiși. Elementele logicii, care sunt cele zece categorii, nu capătă sens decât „prin legătura termenilor între ei" De unde și importanța acordată de filosof teoriei propozițiilor și diverselor modalități ale judecății în exercițiul logic al gândirii și al vorbirii. O propoziție reunește un subiect și un atribut. Orice problemă dialectică consistă în întrebarea dacă în mod legitim se poate adăuga un atribut unui subiect: B aparține lui A? În acest scop, Aristotel distinge cinci clase de atribute: genul, specia, diferența, proprietatea (propriul) și accidentul (*Topica* I, 4, 1016, 15–25).

Pe de altă parte, categoria substanței (*ousia*) atrage după sine un anumit număr de observații (*Categ.* 5 și *Metaf.* Δ, 8). În fine, cum se poate ca acela care este subiect să fie în același timp și atribut? Substanța „e luată în două sensuri: în sensul de subiect ultim, care nu mai este afirmat de către nici un altul; și apoi în sensul de ceea ce constituie specificul unui lucru concret, dar care poate fi totuși separat; așa zicând forma și configurația fiecărui lucru" (*Metaf.* Δ, 8, 1017b 25). Substanța primă (*protē ousia*) este individul: subiect, niciodată atribut. Substanța secundă (*deutera ousia*) trimite la speciile cărora le aparțin indivizii (de exemplu, specia om), sau la genurile cărora le aparțin aceste specii (de exemplu, animal). Individul particular (acest om, acest animal) rămâne substanță primă; atributele sale (gen și specie) pot fi numite substanțe secunde (*Categ.* 5, 2b 30).

Topica stabilește regulile ce permit să se discute dacă o atribuire este sau nu validă. Acestea expun diferența dintre logica demonstrativă și logica dialectică și „locurile comune" ale definiției (*Topica* VI, 2 și VII, 2–4).

Silogismul definit în *Analitice* ca „o vorbire în care, dacă ceva a fost dat, altceva decât datul urmează cu necesitate" (*Analitica primă* I, 24b 18), îmbracă două forme. Prima, demonstrativă, „pleacă de la premise adevărate și prime, altfel spus, care își au certitudinea în ele însele și nu în altceva; a doua formă își trage concluzia din premise probabile care sunt cunoscute de toți oamenii sau de majoritatea lor" (*Topica* I, 1, 100a 25–100b 20). Dialectica, care pleacă de la probabil și își are originea într-o anumită spusă, deține cu toate acestea un statut de propedeutică la știință. Utilitatea îi provine din îndemânarea artei sale de a postula aporii (*Topica* I, 2 și I, 3). Prin contribuția sa la problemele de argumentare, „în două sensuri" (în același timp pro și contra), ea „va descoperi mai ușor adevărul și eroarea în fiecare caz" (*Topica* I, 2, 101a 34). Să fie oare probabilul, pentru Aristotel, o mediere necesară, un hotar prolific pe drumul apodicticii? Nonștiința, o cale utilă în dobândirea științei? Opinia ne-ar arăta, prin lipsă, contrariul său? „În Filosofie, trebuie să tratezi cu aceleași lucruri (propoziții fizice, etice, logice), conform adevărului, dar în Dialectică este suficient să te legi de opinie" (*Topica* I, 14, 105b 30).

Se poate măsura, o dată în plus, distanța luată de Stagirit față de litera platonică. Maestrul Academiei conferea dialecticii statutul de știință a Adevărului și o înălța la rangul de știință a științelor. Aristotel o reduce exclusiv la arta probabilului, la o disciplină ținând de opinia nesigură, și o cantonează în sfera problematicului pur. Numai logica demonstrativă

are dreptul la rangul și numele de știință garantă a adevărului, în timp ce dialectica n-are nici intenția și nici demnitatea de a fi o astfel de știință.

Analitica primă și *Analitica secundă* expun diversele moduri ale raționamentului deductiv, conform figurilor multiple ale silogismului. Acesta din urmă are drept funcție să arate gândirii uniunea dintre un atribut și un subiect, când această uniune nu este cunoscută imediat. *Analitica primă* ilustrează geneza silogismelor, mijloacele de a le inventa (concepe), maniera de a reduce toate raționamentele la acest model. Trei propoziții compun silogismul: două premise conținând o majoră și o minoră, apoi o concluzie. „Demonstrația este un gen de silogism, dar nu orice silogism este o demonstrație", reamintește Aristotel (*Analitica primă* I, 4, 25b 30). Mai mult, Aristotel prezintă condițiile „silogismului perfect" (*Analitica primă* I, 4, 25b 32 și 37). Fără să intre în detalii ultime cu privire la diversele moduri și figuri silogistice, el se decide să sublinieze că, în genere, este imposibil să conchizi ceva dintr-un silogism care posedă două premise negative sau două premise particulare ori indefinite. Analog, pentru ca un silogism să fie în mod autentic demonstrativ și științific trebuie ca premisele să aibă un caracter axiomatic, indemonstrabil, concluzia să fie necesară, căci dacă trebuia să le demonstreze, știința n-ar fi putut să se constituie. Axioma (*axioma*) este o propoziție ce se impune spiritului. De exemplu: „scăzând cantități egale din cantități egale, avem resturi egale" (*Analit. sec.* I, 10, 76b 20).

Principiul contradicției, având drept corolar principiul terțului exclus, guvernează axiomele. Într-adevăr, este „imposibil ca același atribut să aparțină și să nu aparțină în același timp aceluiași subiect și sub același raport" (*Metaf.* Γ, 3, 1005b 20). Acesta este „cel mai ferm dintre toate principiile", versant negativ al principiului identității și lege fundamentală a Ființei, înainte de a fi o lege a gândirii înseși (vezi *Despre interpretare* 6, 17a 34; *Respingerile sofistice* 5, 167a 23; *Analitica secundă* I, 11, 77a 20–22). Fără axiome, fără definiții — aceste „principii specifice demonstrației" (*Anal. sec.* I, 9–11), care au rolul de a percepe, explica, dezvolta esențele —, fără inducție, nu există cunoaștere a ființei și nici discurs asupra acesteia. Inducția, această trecere de la particular la general (*Topica* I, 12, 105a 13 și *Anal. primă* II, 23), permite remedierea imposibilității de a stabili o oarecare știință a senzației individuale (*Anal. sec.* I, 31). „Prin observarea repetată a unui eveniment putem, urmărind universalul, să ajungem la o demonstrație, căci există o pluralitate de cazuri din care se degajă universalul" (*Anal. sec.* I, 31, 88a). „Este deci evident că trebuie să cunoaștem primele principii cu ajutorul inducției. Căci în acest chip senzația ne dezvăluie generalul" (*Anal. sec.* II, 19, 100b).

Aristotel arată, cu perseverență, grija de a fonda apodictica sau arta demonstrației celei mai riguroase cu putință, care, de asemenea, ascultă cel mai mult de un real căruia trebuie să-i dezvăluie rațională pregnantă a *Logosului*.

B. Logică, metafizică, teologie

•*α. De la logică la metalogică*. Logica aristotelică, cu varietatea registrelor sale, a modurilor ei de explicitare, nu se reduce la un simplu *organon*, unealtă, instrument al cunoașterii științifice. Ea conduce, pe nesimțite, la metalogică (știință a fundamentelor), la cunoașterea „primelor principii și a primelor cauze", la cauza primă, Formă și Act pure, Primul Motor imobil, Gândirea Gândirii, Substanța fără substrat material, fără devenire, generare sau corupere, pe scurt la Ființă — obiect al teologiei, punctul culminant al filosofiei prime, încoronare a metafizicii.

Se cuvine să reamintim aici că editorii și comentatorii lui Aristotel, dornici să-i prezinte opera într-o ordine riguroasă și exhaustivă, vor numi *Metafizică* (în două cuvinte *meta ta physika*) cele 14 cărți venind, în opinia lor, după *Fizica*. De pildă, catalogul operelor lui Aristotel elaborat de Andronicos din Rhodos în primul secol al erei noastre. Părea că o intenție pur cronologică stă la baza primelor clasificări. Doar mult mai târziu metafizica va lua sensul de ceea ce este deasupra, dincolo de fizică, și se va scrie într-un singur cuvânt (în secolul VI, în catalogul lui Hesychius, și îndeosebi începând cu secolul al XII-lea și cu întrebuințarea pe care i-o dă Averroes). Ea va trimite la cunoașterea rațională a lucrurilor divine și a principiilor naturale ale speculației și acțiunii (vezi, pentru acest subiect, de exemplu, introducerea lui Tricot la *Metafizica* lui Aristotel, pp. XVI și XVII, vol. I. și *Introduction à la Métaphysique d'Aristote* de J.-P. Dumont, pp. 13–25).

În orice caz, Aristotel scrie *Despre filosofia primă (Peri tes protes philosophias)* și se dedică studiului ființei ca atare, științei primelor principii și cauze și Ființei Prime, fundament analogic al celorlalte. În acest scop, el efectuează o clasificare și o distincție metodică a științelor: științele practice (ținând de *praxis*) sau ale acțiunii, care își au finalitatea în ele însele, cum sunt etica, politica sau economia, și care țin de alegerea voluntară și preferențială (*proairesis)*; știința poetică (*poiesis*) sau a creației, care are ca obiect realizarea unei opere exterioare artizanului sau artistului; și, în fine, științele teoretice (*theoria*), ce au ca obiect contemplarea adevărului, speculația dezinteresată (*Metaf.* A, 1, 980a 21), fără considerarea scopurilor utilitare sau morale, cum ar fi matematica,

fizica, metafizica. Doar acestea din urmă au dreptul cu adevărat la numele de științe. Ele descoperă exercițiul gândirii pure. „Dacă orice gândire este practică sau creatoare sau teoretică, fizica va fi o știință teoretică al cărei domeniu însă se va mărgini la acela de realități ce sunt capabile de mișcare și la substanța formală, care de cele mai multe ori nu este separabilă" (*Metaf.* E, 1, 1025b 25). Matematica pură, adică nonaplicată, tratează despre „ființe ca fiind nemișcate și de sine stătătoare" (E, 1, 1026a 9; cărțile M și N vor demonstra, împotriva „platonicienilor", că obiectele matematice nu există separate și nu sunt imobile). Din acel moment îi revine metafizicii, și doar ei, să cunoască „ceva etern, imobil și separat" (E, 1, 1026a 10). În plus, ea este anterioară atât fizicii cât și matematicii. Le fondează și ia denumirea specifică de „teologie". „Dacă există undeva elementul divin, el nu poate fi decât într-o astfel de fire nemișcătoare și separată. E natural doar ca știința cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă" (*Metaf.* E, 1, 1026a 20). Ea este cea mai însemnată dintre științele teoretice care, ele însele, dețin cel mai înalt rang între științe. Filosofia primă tratează despre ceea ce se dă ca realitate supremă, eternă și separată (vezi de asemenea *Metaf.* K, 7, 1064a 30–35 și 1064b 5).

Nesatisfăcut de stabilirea semnificațiilor „categoriale" ale ființei, Aristotel se interesează de alte trei semnificații: ființa „prin accident" sau prin „esență" (*Metaf.* E, 2 și Δ, 7), ființa „în sensul adevărului" (E, 4) sau al „erorii" (Ω, 10), ființa „în potență" sau „în act" (Q, 6 și 8–9). Ceea ce este veritabil și în sensul cel mai puternic nu aparține registrului posibilității ori potențialității (*dynamis*), ci aceluia al realizării, al „operei", al „actului" (*energeia*) pe deplin realizat, încheiat, împlinit („săvârșire", „entelehie" — *entelecheia*). „Cuvântul *act* (*energeia*) derivă de la cuvântul *operă* (*ergon*) și năzuiește să însemne același lucru cu *săvârșire*" (*Metaf.* Ω, 8, 1050a 22). Într-adevăr, este limpede că „dacă admitem că substanțele naturale sunt cele dintâi dintre lucrurile existente, ar trebui ca și fizica să fie prima dintre științe". Dar, există „o altă natură imobilă și de sine stătătoare", asupra căreia se opresc cărțile Λ și K ale *Metafizicii* (K, 7, 1064b și Λ în totalitate).

• *β. Primul Mișcător*, Primul Viețuitor, Gândire a Gândirii.* „Existența acestuia, [a Primului Motor Imobil] este dată în mod necesar și, fiind necesar, el se identifică cu Binele, fiind astfel principiul mișcării [...].

* sau Prim Motor Imobil (n.t.).

De un astfel de Principiu atârnă Cerul și natura. Viața lui contemplativă e cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel. Pentru El traiul acesta durează de-a pururi — lucru care nouă ne este peste putință, deoarece la El activitatea se confundă cu fericirea" (*Metaf.* Λ, 7, 1072b; *Politica* VIII, 5, 1339b 17; *Etica Nicomahică* X, 7, 1177b și mai departe).

Fiind singura entitate dotată cu activitate continuă și eternă, Dumnezeu este de asemenea „Gândire suverană" ori „Gândire a Binelui suveran" (Λ, 7, 1072b 19), caracterizată printr-o aseitate deplină. În plus, „ea gândește ceea ce e mai divin și mai demn și Gândirea sa este o gândire a gândirii" (*noēsis noeseos*; Λ, 9, 1074b 25–35). Într-adevăr, nici o alienare a simțurilor, a imaginației sau, încă, a pasiunii, în multiplele sale modalități, nu o alterează. Primul Principiu coincide pe deplin cu sine. În el, „intelectul și inteligibilul se confundă devenind identice" (Λ, 7, 1072b 20–25). Pe de altă parte, Aristotel conferă Divinității Viața (*zoe*) prin excelență. „De aceea și definim pe Dumnezeu ca pe o Ființă eternă, desăvârșită, așa că noțiunile de viață și de veac nesfârșit, etern sunt atribute inerente lui Dumnezeu, căci la aceasta se reduce în definitiv divinitatea" (Λ, 7, 1072b 30). Substanța divină „nu poate avea întindere, nici părți și nici nu se poate divide. Ea poate produce o mișcare pentru un timp infinit, dar se știe că nici un lucru finit nu poate avea vreo putere infinită... Ea nu poate fi accesibilă vreunei modificări și schimbări" (Λ, 7, 1073a 5–10). Metafizica — în latura sa supremă, teologică — întemeiază și orientează fizica. Transcendența structurează și pune în lumină imanența naturii, a lumii sublunare și supralunare, a vieții trupului și a sufletului, a ființelor înfundate în empiricitate și finitudine. Perfecțiunea cosmică nu are sens și ființă decât prin imitarea Primului Motor, nemișcat, necorporal și care nu este subiect al schimbării (*De caelo* II, 6, 288a și *Fiz.* VIII, 5, 256a 13; *Metaf.* Λ, 3, 1070a 4).

IV. Imanența

A. Cerul și pământul

Întreaga concepție aristotelică asupra lumii este în strânsă legătură cu „teologia" (discurs despre divin). Divinitatea, „Individ" suprem, Forma pură prin excelență, este pe rând vârf, capăt și cauză primă a formelor existente amestecate, într-un grad mai mare sau mai mic, cu materia. Universul urmează o ierarhie a ființelor compuse, legate implacabil unele

de celelalte, fiecare la locul care îi revine, după raportul apropiat și îndepărtat de Simplu, de Primul Principiu: ierarhie a formelor substanțiale care găsesc, într-o materie care le corespunde, condițiile realizării lor. Întregul lui este unic și perfect, după cum aflăm din numeroase locuri ale operei Stagiritului.

Perfecțiunea cosmică rezidă în ordinea și în frumusețea care îi sunt proprii, în unitatea și în armonia sa interioară, toate depinzând de cauza formală care informează totul, ea însăși nefiind in-formată de nimic: Divinitatea. Binele suprem este nu numai cauză formală, adică determinantă, ci și cauză finală, principiu de atracție și iubire universale, obiect ultim al iubirii și al dorinței (*horekton*). „În felul acesta imprimă mișcare — adică pun ceva în mișcare fără ca ele să fie mișcate de altceva — obiectul dorit și inteligibilul. [...] cauza finală imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect" (*Metaf.* Λ, 7, 1072a 26 și 1072b 3). Depind direct de Primul Motor Cerul și ființele vii care, deși supuse morții, încearcă să imite caracterul neschimbător prin continuitatea generărilor. „Cea mai naturală dintre funcțiile oricărei ființe vii, care este completă și a cărei generare nu este spontană, este de a crea o altă ființă asemănătoare sieși, un animal pentru un animal, o plantă pentru o plantă, în așa fel încât să participe la etern și la divin în măsura posibilului. Căci acesta este obiectul dorinței tuturor ființelor, scopul activității lor naturale" (*De Anima* II, 4, 415a 25 și mai departe; *Despre generarea animalelor* II, 1, 731b 31–732a 1). O tendință amoroasă împinge întreaga natură către Primul Principiu, după legea însăși a procesului dorinței: „după cum femeia dorește bărbatul și urâtul dorește frumosul" (*Fiz.* I, 9, 192a 24), după cum materia aspiră, cu impetuozitate, la formă și lipsa la plenitudine. Fiind de asemenea cauză eficientă sau motrice, el dă naștere „prin contact" (*Fiz.* III, 2 și *De generratione et corruptione* I, 6, 323a 25) — fără a fi mișcat la rându-i — unei mișcări uniforme, continue și eterne, aceea a sferei Stelelor fixe: cicloforia (*kyklophoria*) sau mișcarea în jurul propriei axe (nu este deplasare). În Cartea Δ, 7, evocând mișcarea produsă de Primul Motor, Aristotel o numește „translația primă sau translația circulară" Regularitatea rotației Cerului îl pune în legătură cu imobilitatea Actului Pur (*De caelo* II, 6, 288a). Corpul mișcat circular nu are greutate (*De caelo* I, 3, 269b și mai departe). Este negenerat și incoruptibil, nu cunoaște creștere și descreștere, este etern și sferic.

Celelalte sfere, aflate în contact direct sau indirect cu precedenta, cunosc la rândul lor o mișcare eternă și continuă, dar nu și uniformă, din cauza îndepărtării de Primul Motor: „Ordinea și determinarea apar mai mult printre cele din cer, decât printre noi, în timp ce schimbările și hazardul (*tyche*) se manifestă mai mult la muritori" (*De partium animalium* I, 1, 641b 18). Manifestarea necesității în lumea noastră este departe de perfecțiune: „printre lucrurile existente, unele rămân permanent în aceeași stare și existența lor are caracterul necesității, dar nu datorită unei necesități impuse prin constrângere, ci aceleia care nu admite un alt fel de a exista; alte lucruri, dimpotrivă, nu există nici în chip necesar, nici veșnic, ci în cele mai multe cazuri" (*Metaf.* E, 2, 1026b și Δ, 5 integral). Contingența locuiește și îmbracă lumea sublunară, iar ceea ce se întâmplă de obicei, ceea ce este adesea observat, ține loc de multe ori de necesitate. Mișcarea se află într-o lentă degradare până la sfera lumii sublunare, caracterizată prin transformările ciclice și reciproce ale celor patru elemente: pământul, imobil în centrul lumii (*De caelo* II, 3, 285b–286a), în opoziție cu revoluția neîntreruptă a eterului (*ibid.* II, 3, 286a 13–20), contrariul său, focul, apoi cele două intermediare: apa și aerul, care „se îndreaptă către limită" (*De generratione et corruptione* II, 3, 330b 30 și 332a 1). Constituente prime ale corpurilor, elementele posedă calități proprii: „pentru pământ, uscatul mai degrabă decât recele, pentru apă recele mai degrabă decât umedul, pentru aer umedul mai degrabă decât caldul, iar pentru foc, caldul mai degrabă decât uscatul" (*De generratione et corruptione* II, 3, 331a 5). Corpurile mixte sunt compuse din cele patru elemente (*ibid.* II, 8). Prin urmare, generarea nu este producerea a ceva din nimic, ci transformarea unei substanțe în altă substanță (vezi *De gen. et corr* II, 9–11). Aceasta implică și o anumită distrugere. Principiul ordinii și al necesității — chiar dacă relativ și lacunar în lumea sublunară — guvernează întreaga cosmologie aristotelică. Principiul a ceea ce este mai bun și al frumuseții, de asemenea. Peste tot este exprimată venerația pentru cea care nu săvârșește nimic în van și care lucrează în vederea „lucrului cel mai bun în măsura posibilului" (*Mici tratate de istorie naturală: despre tinerețe și bătrânețe, despre viață și moarte și despre respirație*, 4, 469a 28): natura (*physis*, capacitate de producere sau de dezvoltare, creștere, origine, cauză a existenței, naștere, de la *phyō*: a face să crească, să se nască, a produce, a genera, a cauza creșterea).

Teologia constituie și pune în lumină cosmologia, iar aceasta din urmă facilitează înțelegerea mai clară a conceptelor de *physis* și de *psyche*. Căci sufletul nu este oare un motor imobil, dar nu și etern?

• α. *Materia și Forma*. Urmând procesul gradat al devierii de la cicloforia perfectă care animă lumea supralunară, lumea sublunară devine teatrul devenirii schimbătoare, mișcătoare și încărcate de hazard.

„[În domeniul lucrurilor sensibile] predomină determinări ale firii în felul arătat mai sus": ființa în potență, deopotrivă ființă și nonființă, ce pare a face ruina principiului noncontradicției (*Metaf.* Γ, 5, 1010a 3). Intermediar între ființă și nonființă, potența — simultan potență activă: capacitate sau facultate actuală de a ajunge la o formă de ființă, virtualitate tinzând la efectuare (ghinda este un stejar în potență), și potență pasivă: simplă posibilitate ca un lucru să devină ceea ce nu este, nu prin sine, ci datorită intervenției unui agent exterior (blocul de marmură este, în potență, statuia) — permite schimbarea (vezi *Metaf.* Δ, 12, integral). Trei principii dau socoteală de acest fapt: materia sau subiectul (*hypokeimenon*, ceea ce schimbă), forma (*morphe*, ceea ce determină materia, făcând din ea cutare sau cutare esență dotată cu caractere proprii: apa, de pildă, are o structură diferită de aceea a pietrei etc.) și privația (*steresis*, negație determinată, ca repaosul, privație de mișcare, după cum o definește *Fizica* V, 2, 226b 13). Devine ușor de înțeles celebra definiție a mișcării din aceeași carte: „După ce s-a osebit în fiecare gen ceea ce este *entelehie* și ceea ce este potențial, entelehia lucrului care există potențial este mișcarea, așa cum alterarea unui lucru alterat este entelehie, așa cum entelehia lucrului care crește sau a contrariului care descrește (pentru că nici unul nu are un nume comun) este creșterea și scăderea, iar entelehia generabilului și destructibilului este generarea și distrugerea, pe când entelehia motorului local este mișcarea locală" (*Fizica* III, 201a 9–15). Se pot recunoaște aici diferitele forme ale mișcării după cantitate (creștere și diminuare), care se aplică în principal la ființele vii, după calitate (alterare, *alloiosis*), care se aplică în particular calităților sensibile, după loc (translația, *phora*), de la dreapta la stânga, din înapoi înainte, de sus în jos. Generarea și coruperea dau naștere schimbării (*metabole*), care afectează în anumite privințe substanța (*Fizica* V, 226a 23 și mai departe).

Ca substrat al schimbării, materia (*hyle*) conține forma în potență, sau, mai bine zis, o cheamă și o dorește (*Fiz.* I, 9, 192a). Aristotel reproșează lui Platon tocmai că nu a distins îndeajuns materia de privație:

„Materia este non-ființă prin accident, privația este o non-ființă prin sine" (*ibid.* I, 9, 192a). Materia este „subiectul prim pentru fiece lucru, element imanent și nu accidental al generării sale" (*ibid.*, 192a). Stagiritul susține, în plus față de diferitele materii ale diferitelor corpuri, existența unei „naturi prime și unice", subiect permanent al tuturor transformărilor substanțiale, potențialitate pură, indeterminare supusă informării și modificării, în totala imposibilitate de a exista prin ea însăși, cu alte cuvinte „separată" (*ibid.* IV, 9, 217a). Materia primă nediferențiată este în întregime în potență și din această cauză ocupă nivelul cel mai de jos al ființei. Fără ea însă nu există nici mișcare, nici act, nici „entelehie a ceea ce este în potență ca atare" (*ibid.* III, 1, 201a). Condiție negativă a realizării — acel ceva fără de care esența ființei sensibile nu ar putea să se realizeze concret —, ceea ce limitează procesul actualizării, putându-l chiar împiedica, materia este un principiu de diversitate numerică și nu de diferențiere specifică. Nefiind în nici un fel substanță veritabilă, nefiind adică în act, ci doar pură posibilitate indeterminată, virtualitate sau potență, privație de formă, ea condiționează devenirea, schimbarea; deficit de formă determinată, în sens literal, amorfă, materia nu poate fi *acest* lucru sau *acel* lucru; ea este negenerată, indestructibilă și eternă (*Metaf.* Z, 3, 1029a și H, 1 în întregime). Realizarea a ceea ce este în potență presupune aportul formei (*Metaf.* Δ, 2, 1013a și *Fiz.* II, 3, 194b). Nu putem despărți cercetarea conceptului de materie de elucidarea aristotelică a celor patru cauze: materială, formală, eficientă și finală. „Într-un fel, cauză se numește lucrul din care se face ceva, fiind în el, așa cum este bronzul pentru statuie [...], iar în alt fel cauza este forma și modelul, adică definiția a ceea ce este [...]. În alt sens cauza este lucrul din care pornește primul început al mișcării și al repausului [...]. Încă mai este și scopul-cauză (cauza finală, n.t.) adică lucrul pentru care se face ceva, cum este sănătatea, cauză pentru plimbare. Căci pentru ce se plimbă? Zicem că se plimbă ca să fie sănătos" (*Fiz.* II, 3, 194b–195a). Trei dintre aceste cauze, după spusele lui Aristotel, pot fi reduse la una singură (*Fiz.* II, 7, 198a).

• *β. Timpul și Mișcarea.* În altă ordine de idei, Aristotel se întreabă asupra naturii timpului și demonstrează că acesta nu este nimic fără mișcare, chiar dacă nu se reduce la ea (*Fiz.* IV, 11, 219a). „Număr al mișcării, după raportul anterior–posterior" (*ibid.* IV, 11, 219b), el permite „a se distinge mișcarea mai multă sau mai puțină". „Timpul este număr, nu ca mijloc de numărare, ci ca acel ceva care este numărat" (*ibid.* 219b și 220b).

Aflată sub semnul imperfecțiunii, temporalitatea este considerată în umbra eternității care, în sens propriu, nu măsoară nimic, căci nimic în

ea nu suferă schimbare: nici generare, nici distrugere, nici creștere, diminuare sau alterare nu o tulbură sau afectează. Figura circulară este valorificată și exploatată pentru a surprinde mai bine natura timpului (*Fiz.* IV, 223b).

În sfârșit, Aristotel refuză ideea unui infinit spațial; el admite în schimb infinitatea timpului, în virtutea definiției examinate mai înainte, și caracterul etern al mișcării. „Infinitul apare desigur în timp ca și în nașterea oamenilor; ca și diviziunea mărimilor" (*Fiz.* III, 6, 206a). Aceasta înseamnă că infinitul este cauză ca materie, esența sa fiind privația, având-și subiectul în sine, continuul sensibil (*ibid.* III, 7, 208a). El nu are existență decât în potență și pentru gândire (*ibid.* III, 8, 208a), cu alte cuvinte în mod abstract. Infinit, incomplet, imperfect sunt tot atâtea denominații sinonime.

B. Natura și Sufletul

„Natura este principiu, mai degrabă decât materia", scrie Aristotel în *De partium animalium* (I, 1, 642a). Cu câteva rânduri mai sus el recunoaște că există „mai multă finalitate și frumusețe în operele [naturii] decât în produsele omului" (I, 1, 639b).

Fizica privește natura din punctele de vedere ale materiei și formei, ca *natura naturans* — producătoare — și ca *natura naturata* — determinată (*Fiz.* II, 1, 193a și II, 1, 193b). Materia servește, într-adevăr, de „subiect (*hypokeimenon*) imediat fiecărui lucru care este în el însuși un principiu de mișcare și de schimbare", în timp ce forma definește, structurează, conferă un tip (*morphe*), o esență proprie (*eidōs*) entităților naturale. „Principiu și cauză a mișcării și a repausului lucrului în care rezidă, în mod imediat, prin esență și nu prin accident" (*Fiz.* II, 1. 192b), natura se distinge în mod radical de artă (*tēchne*), chiar dacă numeroasele corespondențe analogice permit o mai bună cercetare a esenței lor. *Tēchne* trimite la un „principiu de mișcare [aflat] în alt lucru, pe când natura e principiu de mișcare în lucrul însuși" (*Metaf.* Λ, 3, 1070a). Funcția lui *tēchne* se vede astfel redusă la imitarea (*mimesis*) a naturii: activitatea lui *tēchne* este în întregime subordonată activității teleologice perfecte, interne și spontane a lui *physis*. Normă, principiu ordonator, de perfecțiune, principiu vital și de mișcare, natura este de asemenea scop (*telos*), cauză finală (*Fiz.* II, 8, 199a).

• α. *Hazard și Finalitate*. Cu toate acestea, Aristotel nu exclude existența erorilor naturii, a monștrilor (*terata*), care aduc în regularitatea procesului natural, biologic, un tip de ruptură, de dizarmonie punctuală, percepută însă la nivelul părții și nu al întregului: „Monștrii sunt erori ale finalității" (*Fizica* II, 8, 199a-b). Înseamnă oare aceasta că natura se poate rătăci, că uneori hazardul o poate conduce în mai mare măsură decât finalitatea?

Naturalistul-filosof va încerca, desigur, să explice și să raționalizeze apariția monștrilor, aceste ființe „împotriva naturii", care țin totuși de planul ascuns al acesteia și sunt în mod rațional incluse în ea (*De generratione animalium* 4, 770b și 3, 767b). Rezultă de aici anumite proprietăți naturale ale materiei, pe care activitatea organizatoare a formei nu a reușit să le delimiteze, să le canalizeze și să le supună. Aristotel legitimează excepția (dezvăluindu-i legea internă), chiar dacă finalitatea naturii sau a meșteșugului este identificabilă după constanța și regularitatea expresiei sale (vezi *Fizica* II, 5, 196b). El nu exclude nicidecum existența norocului (*tyche*) și a spontaneității (*automaton*), nici în procesele naturale, nici în cele intenționale reieșite din alegeri voluntare ținând de *proairesis*. „Norocul (*tyche*) este cauză prin accident, în lucrurile care, fiind făcute în vederea unui scop, sunt făcute prin alegere" (*Fiz.* II, 5, 197a). El adaugă că „amândouă sunt deci cauze prin accident, așa după cum s-a spus, și norocul și întâmplarea, printre acelea despre care se admite că nu se produc nici în chip absolut, nici de cele mai multe ori, și fac parte dintre acelea care s-ar putea face în vederea unui scop" (*ibid.* II, 5, 197a). Termenul de „spontaneitate" are, cu toate acestea, o extensie mai mare decât acela de „noroc" (*ibid.* II, 6, 197a). Într-adevăr, termenul „noroc" va fi folosit în principal pentru a caracteriza activitățile care-și au originea în *praxis*, în alegerea deliberată și voluntară; „spontaneitate" se va aplica, mai adecvat, animalelor și unui mare număr de entități neînsuflețite (*Fiz.* II, 6, 197b). „Într-adevăr, când ceva se produce împotriva naturii atunci nu zicem că se întâmplă în virtutea norocului, ci mai degrabă din întâmplare" (*ibid.* II, 6, 197b). Spontaneitatea definește producerea faptelor fără finalitate, o producere spontană, fără rațiune și fără Formă.

Sunt astfel evidențiate trei tipuri de generare sau de producere: naturală, artificială, spontană (prin hazard). Și în acest domeniu Aristotel îi urmează lui Platon — acela al *Legilor* (X, 888e și 894a-c, 896c). Ambii resping ideea unei fizici strict mecaniciste, pradă unui determinism orb, și văd în natură o activitate finalistă analogă — într-un raport identic — artei (meșteșugului). Și unul și celălalt pun la originea mișcării o activitate care presupune automișcare: aceea a Sufletului, pentru Platon, aceea a

„Primului Mișcător", pentru Aristotel. Procese stăpânite de finalitate caracterizează atât arta, cât și natura. În ambele sfere, finalitatea nu este altceva decât adaptarea mijloacelor la scopuri. Ea este utilizare a mecanismului, iar „dacă lucrurile făcute prin meșteșug au o cauză finală este evident că și lucrurile făcute prin natură au o cauză finală" (*Fiz.* II, 8, 199a și 199b). Sintagma „natura este cauză finală" închide analiza critică a mecanismului amintit. Finalitatea îi este imanentă, iar misiunea artei este fără echivoc: „Meșteșugul, fie îndeplinește ceea ce natura nu poate înfăptui, fie o imită pe aceasta" (*ibid.* II, 8, 199a). Natura apare ca un fel de artă imanentă. Funcționarea plămânului nu este oare comparabilă cu aceea a foalelor de fierărie? (*Mici tratate de istorie naturală*, „Despre respirație" 27, 21, 480a) Nu putem nici de această dată să nu-l evocăm pe Platon — acela din *Timaios* — care compară sistemul vascular cu tehnica irigațiilor (77d). În dublul registru *physis* / *tēchne* analogiile abundă. Doar interioritatea sau exterioritatea principiului le caracterizează la propriu, oferindu-le specificitate.

• *β. Natura și viața.* Principiu esențial al mișcării și al privației corespondente, repausul, natura este pentru subiectul uman elanul, forța vitală, ceea ce îi susține dinamismul, ceea ce îl împiedică să sucombe prematur. Ea poartă numele de „viață". Înțelegem mai bine, astfel, rădăcina antropomorfică a vocabularului aristotelic, doritor să redea multiplele accepții ale conceptului și ale realității „naturii": deopotrivă forță cosmică transcendentă și imanentă indivizilor, inteligentă și organizatoare, conducându-se după bine și după necesitate, urmărind utilitatea în toate, alinând suferințele la nevoie, împodobind, înfrumusețând ceea ce există, veghind pentru ca nimic să nu se petreacă la întâmplare, ea nu este totuși providență sau Dumnezeu. Finalitatea ei, deși prezintă „inteligență", este totuși inconștientă și nedeliberată (vezi introducerea la vol. I al lucrării *Traité sur les parties des animaux*, de J.-M. Leblond, Aubier-Montaigne, 1945, integral). Natura nu poate ține de un demiurg, ea este interioară indivizilor și acționează în ei. Ea este izvorul acelei tendințe a creșterii, a acelei aspirații care corespunde în fiecare ființă atracției exercitate de Primul Motor.

Dragostea pentru natură și pentru produsele ei străbate într-adevăr lucrările de biologie ale lui Aristotel, lucrări care ocupă o treime din corpusul operei sale. Opera Stagiritului e caracterizată de un spirit deosebit de observație, de sesizarea fidelă a detaliilor, a criteriilor clasificatoare, de atenția minuțioasă acordată faptelor, pe scurt, o atitudine respectuoasă față de ceea ce natura (*physis*) oferă și lasă moștenire aceluia

care este dispus să-i acorde neobosita sa atenție. Fie că este vorba de tratatul *Despre suflet* — veritabilă prefață la studiul tuturor ființelor vii —, de voluminoasa *Istorie a animalelor*, de tratatul asupra părților animalelor, asupra generării și mișcării lor — chiar dacă astăzi autenticitatea acestor texte este contestată —, și, în sfârșit, de *Micile tratate de istorie naturală*, Aristotel se arată în toate un „biolog" dornic de sistematizare științifică, deschizând într-o manieră nouă calea explorării metodice a lumii vii. Este absolut imposibil să izolăm lucrările de fizică de acelea de „biologie", și încă mai puțin de acelea de metafizică: același spirit le însuflețește, aceeași căutare a distincțiilor riguroase, a aprofundării conceptuale, a analizei componentelor individuale și a proprietăților inerente sufletelor și corpurilor animalelor. Astfel, diviziunea tipurilor de mișcare — creșterea, alterarea, deplasarea — evidențiate în *Fizica*, pentru a nu o cita decât pe aceasta, vădește transpunerea, adică generalizarea diviziunii funcțiilor vitale: creștere, senzație, locomoție (*De partium animalium* I, 1, 641b). Devine evidentă sursa de inspirație biologică a fizicii și cosmologiei: „După cum studiul naturii se raportează la mișcare și după cum, atât cele ușoare, cât și cele grele posedă, într-un fel, în ele scânteile generatoare ale mișcării, toți fizicienii fac apel la capacitățile lor, în vederea cercetării" (*De caelo*, IV, 308a). Mișcarea este înrudită cu viața. Cartea *Fizicii* este lămuritoare pentru un tip de interogație în care conviețuiesc registrele metafizic, fizic și biologic: „Oare mișcarea a fost creată cândva, neexistând mai înainte și va fi iarăși distrusă astfel ca nimic să nu se mai miște, sau nu a fost creată și nici nu se distruge, ci a fost dintotdeauna și va fi întotdeauna? Și, fiind ea nemuritoare și fără încetare, exista ea în lucrurile care ființează, așa cum exista viața în natură pentru toate care există de la natură" (*Fiz.* VIII, 1, 250b)?

Toate exemplele verifică cu ușurință teza întrepătrunderii științelor despre natură și despre viață, studiul sufletului fiind sediul privilegiat al acestor științe.

• *γ. Sufletul și Corpul*. Formă, act, „entelehie primă a unui corp natural, având viața în potență, adică a unui corp organizat" (*De anima* II, 1, 412a), cauză eficientă a creșterii (ibid. II, 2, 414a), „principiu al corpului viu: originea mișcării, scop al său, cauză și principiu de viață" (*ibid.* II, 4, 415b), sufletul definește corpul în totalitatea lui, fiind una cu acesta. El este rațiunea de a fi a acestuia. Sufletul insuflă energie și dinamism vital corpului în întregul său (*De partium animalium* I, 5, 645b). „Dacă dispare sufletul nu mai există nici animalul și nici o parte nu mai rămâne

aceeași decât prin configurația ei exterioară" (*ibid.* I, 1, 641a). Forma deține primatul, atât valoric cât și natural, asupra materiei; cât despre moarte, aceasta pietrifică viața, iar cadavrul nu este decât o imitație derizorie și înțepenită a viului. „Nu există figură fără suflet și nici carne, iar după moarte se vorbește despre figură sau carne doar prin omonimie, întocmai ca și cum aceste părți ar fi devenit de piatră sau de lemn" (*De generratione animalium* II, 1, 734b și I, 22, 730b). Ceea ce-l interesează pe Aristotel este tocmai sufletul, entelehia corpului, sufletul corporal „care nu poate fi fără de corp" (*De anima* II, 2, 414a). El va studia îndelung problema localizării biologice a sufletului, în inimă de exemplu. Acest „loc" fizic al sufletului, numit „citadela trupului" (*De part. an.* III, 7, 670a), este principiul vieții, al mișcării, al senzației.

Pentru claritatea analizei sunt enumerate de către Stagirit trei „părți" ale sufletului: sufletul nutritiv sau vegetativ, principiu de creștere, sufletul senzitiv și locomotor, principiu de alterare și de deplasare, și sufletul intelectual sau rațional (noetic), principiu de cunoaștere (*De anima* I, 5, 411a și II, 1–3, 414a–414b; *De part. an.* I, 1, 641b). Se distinge cu claritate că sufletul noetic nu este „natural", căci el nu este apanajul tuturor ființelor vii: „Judecata (*dianoia*) nu aparține decât omului" (*De part. an.* I, 1, 641b). Rezultă că sufletul intelectual nu ține de biologie, ci de metafizică sau chiar de etică și de politică. Doar creșterea, afecțiunile, locomoția — trei specii de mișcare și de asemenea trei nivele ale sufletului — vor face obiectul cercetării „științifice"

• *δ. Primatul „planului" natural.* Doar omul, „cel mai natural dintre toate animalele" (*Despre mișcarea animalelor* IV, 706a 18b, 10), face obiectul științei. Toate celelalte animale, în comparație cu el, par, într-adevăr, niște pitici diformi (*De part. an.* IV, 10, 686b). Perceperea caracterului lor trunchiat sau mutilat se datorează acelei trăsături specifice omului care este poziția verticală. „Omul este singurul animal care stă drept", repetă Aristotel legitimându-i astfel superioritatea datorată „unei naturi și unei esențe divine". Această postură favorizează și condiționează chiar gândirea și înțelepciunea (*De part. an.* IV, 10, 686a și 687a). De asemenea, funcția mâinii corespunde unui statut diferențiat al omului pe scara speciilor naturale. Cu toate acestea, Aristotel se opune lui Anaxagoras care explică inteligența omului prin existența mâinilor sale. „Este mai degrabă rațional să spui că are mâini pentru că este cel mai inteligent. Căci mâna este o unealtă (*organon*); or, natura atribuie întotdeauna, asemeni unui om înțelept, fiecare organ aceluia care este capabil să se

servească de el" (*De part. an.* IV, 10, 687a). Iar mâna, departe de a fi o unealtă, cuprinde și valorează cât mai multe unelte (*ibid.* 687a). „Ne putem servi de ea ca de un organ unic, dublu sau multiplu" (*ibid.* 687b). Filosoful aduce, în trecere, un omagiu artei și finalității imanente naturii: cu siguranță, ea nu creează nimic inutil (*De generr. an.* II, 5, 741b; II, 4, 739b; *De caelo* I, 4, 271a; II, 4, 288a; II, 8, 290a).

Biologia, știință a naturilor individuale, se arată a fi, ca un complement necesar, știință a naturii. Natura este unică și ea se dezvăluie în multiplicitate, respectiv într-o anumită continuitate căreia îi putem trasa liniile de forță: de la ființele inanimate la animale, de la animale la om, animalul dotat cu rațiune. Aristotel nu neglijează nimic din ceea ce ființează; el inventariază, în cel mai exhaustiv mod cu putință, tot ceea ce constituie obiect al lecturii și al interpretării, al înțelegerii și al explicației. Nedisprețuind nimic, el caută neobosit ordinea bună și frumoasă inerentă naturii, animat de un sentiment pe măsura atenției, în legătură cu tot ce trăiește și moare. Bucuria însoțește decizia și actul cunoașterii. „Chiar atunci când este vorba despre ființe care nu oferă privirii un aspect agreabil, natura, care le este arhitectul, rezervă celui care le studiază bucurii minunate, cu condiția ca acesta [cercetătorul] să fie capabil să ajungă până la cauze și să fie într-adevăr filosof" (*De part. an.* I, 5, 645a).

În ultimă analiză, cunoașterea naturii este bucurie, conducând treptat la înțelepciune. A te dedica acestei cunoașteri cere timp și maturitate. Un copil poate fi, desigur, matematician, dar este incapabil să fie filosof sau chiar fizician (*Etica Nicomahică* VI, 9, 1142a și *Metafizica* Γ, 3, 1005b: fizica sau știința naturii este o filosofie secundă în raport cu metafizica). Știința este înțelepciunea vieții și, incontestabil, o propedeutică obligatorie pentru cunoașterea Primului Principiu — viața, prin definiție și prin funcția sa.

V. Binele omului

Problema binelui se află în centrul întregii întreprinderi aristotelice; ea traversează întreg corpusul operei Stagiritului. „Orice artă (*tĕchne)* și orice investigație (*methodos*), ca și orice acțiune (*praxis*) și orice decizie (*proairesis*) par să tindă spre un anume bine" (*Etica Nicomahică* I, 1, 1094a 1). Aceste cuvinte introductive ale *Eticii Nicomahice* marchează de la început prioritatea acordată, întotdeauna, finalității, *telos*-ului, căci „Binele este acela către care aspiră toate" (*ibid.* 1, 1, 1094a 5). Și în acest

loc sunt analizate tipuri de „bine" multiple, diferențiate, adaptate la cutare sau cutare activitate, la cutare sau cutare sferă a activității umane. Sunt distinse cu meticulozitate, după arta perfect stăpânită a definiției și a clasificării, bunurile subordonate și Binele Suprem (*ibid.* I, 1, 1094a), pluralul și singularul, cel diluat în imanență și cel mai apropiat Primului Principiu. Dublul registru *praxis / theoria* trimite la Bine. *Etica Nicomahică*, lucrare care debutează cu un accent pus pe structura „arhitectonică" a politicului — știință supremă în ordine practică, după cum metafizica este știința supremă, în ordinea înțelepciunii speculative —, se încheie asupra valorii inegalabile a contemplației, modalitatea cea mai înaltă cunoașterii, transmutate brusc în „vedere". „Activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă. Prin urmare, și dintre activitățile umane, cea care se înrudește cel mai mult cu activitatea divină este și sursa celei mai mari fericiri" (*Etica Nicomahică* X, 8, 1178b 20). Binele sau fericirea, „finalitatea acțiunilor noastre" (*ibid.* I, 5, 1097b 20), sunt de asemenea finalitatea contemplației. *Praxis* și *theoria* o vizează, fiecare în felul său, tinzând prin aceasta la perfecțiunea lor respectivă, la realizarea și desăvârșirea proprii. Viața practică — etică, politică, economică —, dar și viața teoretică, punct culminant al celei dintâi, vizează Binele Suprem.

A. Fericirea și Virtutea

În sfera practică, Aristotel definește fericirea ca „activitatea sufletului conformă cu virtutea" (*Etica Nicomahică* I, 9, 1098b 30), iar virtutea „este o dispoziție habituală, dobândită în mod voluntar (*hexis proairetike*), constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice (*phronimos*)". Este măsura justă între două vicii, „unul provocat de exces, celălalt de insuficiență" (*Etica Nicomahică* II, 6, 1106b 35–1107a). Idealul justei măsuri animă atât etica cât și politica lui Aristotel, fidel în această privință predecesorului și maestrului său, Platon. Cu toate acestea, modelul inteligibil al măsurii nu lămurește măsura sensibilă, vizibilă sau invizibilă, din păcate, în empiricitatea mai mult sau mai puțin haotică a fenomenelor. Referința sau criteriul este contaminat de istoricitate și relativitate. *Mesotes* — această culme constituită de justa măsură — este, de fapt, relativă la fiecare și așa cum ar determina-o omul care posedă *phronesis* sau înțelepciune practică ori cunoaștere a oportunității (*kairos*), dimpreună cu toate elementele aleatorii care o însoțesc. Astfel, curajul se determină

în mod ideal ca o cale de mijloc între temeritate și lașitate, dar cel temător prin natură nu trebuie pentru aceasta să dispere și să renunțe la a dobândi, prin exersarea *habitus*-ului — această a doua natură —, stăpânirea asupra afectelor sale (*ibid.* III, 9, integral).

Acela care poate fi considerat ca unul dintre fondatorii eticii, ai teoriei responsabilității individuale — chiar dacă o categorie a persoanei, în sens propriu, nu ține de epoca Greciei clasice —, arată o anumită îngăduință vizavi de condiția umană. Ceea ce nu înseamnă că el nu impută omului întreaga responsabilitate a actelor sale, a erorilor sale, și îl numește tocmai „principiul și creatorul actelor sale, după cum este tată al copiilor săi" (*Etica Nicomahică* III, 5, 1113b 15). Teoreticianul acțiunii voluntare, atât în ce privește viciul, cât și virtutea, este împotriva aforismului solonian reluat, în maniera sa, de către Socrate: „nimeni nu este rău de bunăvoie, nici fericit împotriva voinței sale" (*ibid.* III, 7, 15). Omul trebuie să-și asume actele atât la bine cât și la rău. El este pe de-a-ntregul făuritorul lor, fericit sau nefericit, vicios sau virtuos.

Aristotel distinge două mari categorii de virtuți: virtuțile intelectuale — înțelepciunea (*sophia*), inteligența, prudența (*phronesis*) — și virtuțile etice — curajul (*andreia*), cumpătarea (*sophrosyne*), pudoarea (*aidos*), îngăduința (*praotes*), mărinimia (*eleutheriotes*) etc. (*Etica Nicomahică* I, 13, 1103a).

Cât despre dreptate (*dikaiosyne*), ea ocupă un loc aparte, iar studiului ei îi este dedicată toată cartea a V-a a *Eticii Nicomahice*. Ea este „acea dispoziție morală datorită căreia suntem apți de acte drepte și datorită căreia le înfăptuim efectiv sau dorim să le înfăptuim; același lucru este valabil și în ceea ce privește nedreptatea, care ne determină să ne complacem în a comite efectiv sau a dori să comitem acte nedrepte" (*ibid.* V, 1, 1129a). Termenul este luat în mai multe accepțiuni, iar Aristotel alcătuiește un inventar riguros al acestora. Cea mai importantă dintre ele este supunerea față de legi — dreptate universală și virtute completă prin excelență, „virtutea perfectă" După spusa lui Euripide, ea este „mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi" (*ibid.* V, 2–3, 1129b 27–30). Dreptatea de acest fel este „întreaga virtute" (*ibid.* V, 3, 1130a), căci ea are o însemnătate politică și etică. Dreptatea particulară — o parte a virtuții — guvernează împărțelile, tranzacțiile private, distribuirea bogățiilor sau a onorurilor, îndreaptă abuzurile, nedreptățile, ilegalitățile (*ibid.* V, 4, 5). Filosoful evaluează apoi dreptatea distributivă (*dianemetike*), cale de mijloc proporțională sau egalitate de raporturi, care constă în împărțirea bunurilor în conformitate

cu meritele persoanelor, apoi dreptatea reparatorie (*diorthotike*), care guvernează tranzacțiile, și, în fine, dreptatea schimburilor, care guvernează relațiile comerciale și se întemeiază pe monedă (*ibid.* V, 6–8). Faptul că Aristotel acordă primatul problemei dreptății, în multiplele sale forme — cale de mijloc (*ibid.* V, 9), virtute, atât naturală, sau socială și pozitivă (*ibid.* V, 10) —, atestă încă o dată amprenta durabilă pe care Platon a lăsat-o asupra gândirii sale. Superioritatea recunoscută a echității asupra dreptății, în sensul că „echitabilul, deși este drept, nu se identifică cu dreptul pozitiv, ci este un amendament al acestuia" (*Etica Nicomahică*, V, 14, 1137b), nu reamintește ea într-adevăr lecția din *Legile* sau din *Omul politic*, a maestrului Academiei?

B. Două forme de înțelepciune

Oare dacă etica pune în valoare două tipuri de înțelepciune — *phronesis* și *sophia* —, aceasta nu este pentru a evidenția mai bine legătura dintre viața morală și viața socială sau politică, pe de o parte, și pe de alta, pentru a reaminti fundamentul lor metapolitic și prezent în manieră manifestă sau latentă? *Phronimos* este încarnat de către Pericle, care posedă „facultatea de a vedea ce este bine pentru el însuși și ce este bine pentru om în general" (*Etica Nicomahică* VI, 5, 1140b). El reprezintă înțeleptul priceput, prudent, deținător al unei viziuni largi asupra chestiunilor politice, asupra politicului (*politikos*) în general. Arta politicii și înțelepciunea care trebuie să o ghideze sunt o aplicație a lui *phronesis* (*ibid.* VI, 8 și 9). *Sophia* transcende moralitatea și oricc contingență, „ea este știință și totodată cunoaștere intuitivă a lucrurilor care, prin natura lor, sunt cele mai elevate" (*ibid.* VI, 7, 1141b). Reprezentanții acestei înțelepciuni sunt Thales și Anaxagoras, și nu Pericle. Ei „își ignoră propriul interes și dacă se spune despre ei că dețin cunoașterea unor lucruri ieșite din comun, admirabile, dificile și divine, dar fără utilitate, este pentru că nu bunurile omenești sunt cele pe care le vizează" (*ibid.* VI, 7, 1141b).

Înțeleptul devenit autonom și care se dedică *theoriei* încearcă bucuria de a cunoaște pacea spiritului, adevăratul răgaz (*schole*) — adevărata finalitate a vieții active —, dar el nu este mai puțin om, locuit și hrănit de „elementul divin" care este în el. El trebuie, în măsura posibilului, să devină nemuritor trăind în conformitate cu partea cea mai nobilă care este în el (*ibid.* X, 7, 1177b). În sânul activității contemplative, cea mai înaltă care i-a fost dată, el rămâne prin esență prieten al omului, solidar

cu propria-i condiție și cu semenii săi. Filosofia trăirii-împreună, bazată pe *philia*, ia mereu în calcul dimensiunea socială a unei înțelepciuni în act.

C. Philia

Tematica *philiei* este de o importanță capitală pentru gândirea politică și etică a Stagiritului, odată cu *Etica Eudemică*. Într-adevăr, sub influența dialogului *Lysis* al lui Platon, el se întreabă asupra naturii, asupra esenței a ceea ce se traduce cel mai puțin prost prin „prietenie". Ce este și care îi este specia (*Etica Eudemică* VII, 1, 1234b)? Filosoful remarcă faptul că, la acea vreme, „scopul politicii constă, după părerea generală, în a da naștere prieteniei" (*ibid.* VII, 1, 1234b). Deja sunt distinse cele trei feluri de prietenie: cea utilă, cea plăcută și cea virtuoasă (*ibid.* VII, 2, 10), și este examinată de aproape „prietenia politică", aceea care se fondează pe egalitate (*ibid.* VII, 10, 1242b). Cărțile a VIII-a și a IX-a ale *Eticii Nicomahice* și *Politica* aprofundează cercetarea *philiei*, fundament al sociabilității, condiție vitală a bunăstării (*Etica Nicomahică* VIII, 1, 1155a), „cel mai mare dintre bunuri pentru state" (*Politica* II, 1262b). Ea este o comunitate (*Etica Nicomahică* IX, 12, 1171b; VIII, 11, 1159b; VIII, 14, 1161b), în același timp în care ea o face să se nască. Condiție a realizării veritabilului liant politic, cauză și scop pentru cetate, ea singură permite diminuarea, chiar suprimarea discordiei înlăuntrul corpului social. Neexcluzând iubirea de sine, un anumit egoism care găsește îngăduință din partea lui Aristotel (*Etica Eudemică* VII, 6 și *Etica Nicom*ahică IX, 4, 8), ea îl determină pe *zoon politikon* (*Politica* I, 2, 1253a) în multe din aspectele vieții sale private și publice.

Philia generează *Koinonia*. Iar *Koinonia* o întărește pe prima. „Orice cetate este un fel de comunitate (*koinonia*) și orice comunitate este alcătuită în vederea unui anumit bine", ne spun rândurile introductive ale *Politicii*, punând în valoare binele și comunitatea politice. Cetatea este pentru Aristotel un fapt al naturii, iar „acela care este fără de cetate, în mod natural și nu în urma unor circumstanțe, este, fie o ființă degradată, fie mai presus de umanitate" (*Politica* I, 1, 1252a și I, 2, 1253a). Animal sau zeu, acela care s-ar sustrage dimensiunii constitutive care este „animalitatea politică" ar vădi un caracter monstruos, într-un fel, contrar naturii. Astfel a decis natura însăși, care nu face nimic în van (*ibid.* I, 2, 1253a). Ea a înscris adânc în om vocația politică, dotându-l nu numai cu voce (*phone*), dar și cu discurs articulat (*dialektos–logos*), și prin aceasta cu simțul valorilor: bine, rău, drept, nedrept (*ibid.* I, 2, 1253a).

Sociabilitatea împlinește omul, îl modelează, îi canalizează pasiunile, îl înalță în tărâmul legii, al ordinii și al dreptății. Fără liantul interuman reprezentat de *philia* nimic din toate acestea n-ar fi posibil, nici măcar existența statului, „această comunitate a bunăstării și pentru familie și pentru grupurile de familii, în vederea unei vieți perfecte și autarhice" (*ibid.* III, 9, 1280b). Cetatea (*polis*) este o *koinonia*. Viața în societate este de asemenea o viață morală, care are drept finalitate fericirea și virtutea. Dimensiunea etică structurează în profunzime existența politică (*ibid.* III, 9, 1281a).

D. Eticul și Politicul

Etica Nicomahică conferă, încă din primul capitol, politicii statutul de știință arhitectonică, suverană și în cea mai mare măsură organizatoare: „ea stabilește prin legi ce trebuie făcut și ce trebuie interzis", și „scopul ei le îmbrățișează pe cele ale celorlalte științe" (*Etica Nicomahică* I, 1, 1094b). Scopul politicii, adaugă Aristotel, este „binele specific omului" Chiar dacă binele individual și binele Cetății pot coincide, al doilea are avantaj asupra primului, căci „este mai frumos și mai divin" (*ibid.* I, 1, 1094b). Fericirea (*eudaimonia*) este numele său. Eudemonismul caracterizează pe drept cuvânt sistemul aristotelic, când ia în considerare omul izolat — presupunând că expresia ar avea vreun sens — și în relație cu semenii săi. Platon și Aristotel au pus, și unul și celălalt, accentul pe relația constitutivă a ființei politice, dar și etice. Individul este fructul, produsul acestei relații. El nu există decât în raport cu un altul.

Examinarea diferitelor constituții capătă atunci sens. Este vorba de a hotărî care este cea mai bună dintre ele, cea mai aptă să favorizeze relațiile de armonie și de echilibru între oameni. *Politeia* (constituția) cea mai satisfăcătoare va lua în calcul calea de mijloc în toate, va viza interesul comun, respectul legii va rechema, zi după zi, exigența de a actualiza respectul virtuții. Binele politic nu este el oare dreptatea, cu alte cuvinte, interesul general (*Politica* III, 12, 1282b)? Iar egalitatea demnă de acest nume nu este ea oare cea geometrică, întemeiată pe proporțiile juste, și nu cea aritmetică, aceea care nu ține cont de merite și de funcția îndeplinită de fiecare (*ibid.* V, 1, 1301b: „Înțeleg prin numeric egal ceea ce este identic și egal în număr și în mărime, iar prin egal după merit, ceea ce este egal prin proporție.")? Aristotel se ferește de sarabanda pasiunilor individuale care tind să deturneze politica de la ordinea fondată pe *meson*. Tipologia aristotelică a regimurilor politice,

atât descriptivă, cât și normativă, este lămuritoare în mai multe privințe. „Formele corecte" de guvernământ orientate către interesul comun sunt în număr de trei: 1) regalitatea: unul singur guvernează pentru toți; 2) aristocrația: fie cei mai buni (*aristoi*) guvernează, fie se are în vedere „cel mai mare bine pentru Cetate și membrii săi"; 3) republica (*politeia*) sau guvernământul claselor medii, nici prea bogate, nici prea sărace: „Mulțimea administrează statul în vederea utilității comune. Această formă de guvernământ este numită după numele comun tuturor constituțiilor" (*Politica* III, 7, integral și IV, 8 și 9 integral, vezi și IV, 11). Deviațiile se recunosc după acordarea primatului interesului particular: tirania, degenerescență a regalității — „monarhia are în vedere doar interesul monarhului" —, oligarhia „are în vedere interesul celor bogați" și democrația, interesul „celor nevoiași". Preferințele lui Aristotel, ca și ale lui Platon în *Legile*, merg către regimul mixt în care se combină elemente de oligarhie și de democrație (*Politica* IV, 8, 1293b). Amestecul sau dozajul trebuie să fie bine proporționat. Nu putem să nu ne referim la munca de sociologie politică subtil elaborată și deosebit de modernă în anumite privințe, a lui Aristotel, asupra multiplelor specii de democrație din Cartea a IV-a a *Politicii* (IV, 4 și 6). Minuțiozitatea biologului se regăsește în analistul societăților și al constituțiilor. Moralistul și politologul condamnă democrația extremă în care masele și nu legea guvernează (*ibid.* IV, 4, 1292a). „Poporul se transformă, într-adevăr, într-un monarh, a cărui unitate este compusă dintr-o multitudine de indivizi, deoarece masele dețin puterea supremă nu atât ca indivizi, ci luate ca totalitate" (*ibid.* IV, 4, 1292a 10). Decretele se substituie legilor și anomia se generalizează. Putem recunoaște aici impactul cărții a VIII-a din *Republica* și al descrierii inegalabile, făcute de către Platon, a atenianului răpus de boala democratică a Cetății, asupra lui Aristotel. Totuși, Stagiritul nu are aceleași motive în a-și exprima revolta împotriva pervertirii democrației originale al cărei martor este, ci, în această chestiune, el se face ecoul spiritului și al literei platoniciene. Totuși, el nu se va alătura maestrului său în valorizarea comunismului (*Politica* II, 1–5). El vede în acesta, se pare, nejustificat, o diluare a *philiei* și nu ezită, pentru a-și întemeia critica, în a caricaturiza regimul ideal și ideatic al *Kallipolis*-ei. Apostol al multiplicității, văzând în alcătuirea Cetății în principal elemente neasemănătoare, el îl interpretează foarte sever — poate chiar nedrept — pe Platon. *Republica* este, desigur, departe de a face economie de multiplicitate și de neasemănare în ordinea politicului. Ca și în biologie, există în politică, între cei doi monștri sacri ai Antichității, o „schimbare

de teren" mai degrabă decât o opoziție ireconciliabilă. Problema unului și a multiplului este în centrul filosofiei ambilor și ea capătă pe rând o expresie etică, metafizică, politică, cosmologică, biologică, lingvistică etc. La fel și problema fericirii, a virtuții și a educației. Aristotel nu neglijează deloc, însă, reflecția asupra Statului ideal. Cartea a VII-a a *Politicii* îi este în întregime consacrată: „Constituția ideală este aceea sub care cetatea ar fi cea mai fericită" (*Politica* VII, 9, 1328b), cu alte cuvinte, condusă de către virtute. Căci ce este Statul dacă nu „o formă de comunitate a celor egali în vederea unei vieți cât mai bune posibil"? Iar „ceea ce este mai bun nu e oare fericirea", insistă Aristotel, „sau actualizarea perfectă a virtuții" (*ibid.* VII, 8, 1328a)? Ceea ce este bun pentru individ este bun și pentru Stat. Întregul este în mod necesar anterior părții, după cum Cetatea este prin natură anterioară familiei și fiecăruia dintre noi luat în parte, apare scris încă de la primele rânduri ale *Politicii* (I, 2, 1253a). Această axiomă are o însemnătate metodologică, logică și ontologică. Registrul biologic — organismul viu este înainte de toate un întreg — îi conferă încă mai multă forță. Individul nu-și aparține, el este fiu al cetății. Structura de ansamblu și rețeaua relațiilor din sânul acesteia conferă elementului consistență, esență, valoare și sens.

Lecția *Politicii*, a celor două *Etici*, o întâlnește pe aceea a cosmologiei — individul, *mikrokosmos*, nu are realitate veritabilă decât prin intermediul întregului din care a apărut —, pe aceea a biologiei și metafizicii — individul tinde constant către sursa mișcării și a vieții sale —, pe aceea a fizicii etc. Înseamnă aceasta că totul este vehiculat într-o filosofie de sistem, cum este cea a lui Aristotel?

VI. Un filosof enciclopedist

„Științele" limbajului s-au numărat și ele printre preocupările Stagiritului. *Retorica* și *Poetica* alcătuiesc un fel de gramatică a umanității. Analiza noțiunii de *mimesis* în arta comică, epică, tragică este și astăzi o sursă extrem de bogată pentru cunoașterea pasiunilor omenești transpuse în acest generic. *Katharsis*, purificarea de pasiuni care are loc în timpul reprezentației tragice, posedă o virtute eminamente etică, din moment ce ea suscită „milă și temere" în fața suferințelor trecute și prezente ale eroilor, cât și față de acelea care îi și ne amenință. Ne proiectăm noi înșine în istoria personajului tragic, trăind-o din interior. Artele limbajului conduc la analiza psihologică, la investigarea sufletelor și a corpurilor

pradă emoțiilor. Am putea prezenta nenumărate exemple care să ateste originalitatea filosofului și fondatorului Lyceu-lui. Dar ar fi poate mai bine să lăsăm să se întrevadă multiplicitatea, cvasi-infinitatea lor. Rețeaua este strâns legată și diversificată în același timp. Ea dă fără încetare de gândit, de descoperit, de meditat, de contemplat. Sistemul, deschis astăzi ca și ieri, invită la mirare. Aceasta este, pentru Aristotel și pentru Platon, condiția fără de care nici o filosofie nu se poate instaura temeinic. Mai ales în această privință, mesajul lor este cum nu se poate mai actual. Nimic din ce este omenesc nu le era nici unuia, nici altuia străin. Cercetarea pe care aceștia au întreprins-o asupra condiției empirice cufundate în finitudine neliniștește și intrigă în dorința sa de înțelepciune fericită și durabilă, merită atenția noastră, merită să fie luată drept sursă pentru întrebările și răspunsurile care să ilumineze modernitatea haotică, brusc întinerită.

Antichitatea, prin contribuția maeștrilor ei fondatori, face să se audă o voce nouă, câtuși de puțin îmbătrânită ori seacă, care-și poate proiecta lumina și speranța asupra unei lumi dezvrăjite și puțin înclinate către bucuriile simțurilor. Căci cunoașterea, în timpul auroral al filosofiei, nu este ea oare înainte de toate aceea a iubirii, a păcii, a bucuriei? Fruct al răgazului — *schole* —, ea incită la a nu ocoli munca și truda ei; ea le desăvârșește, le conferă o finalitate și o rațiune de a fi. Cunoașterea eliberează din lanțurile materiei — acelea ale afacerilor sau ale războiului, ale afectelor, ale diferitelor interese și cupidități; ea înalță spiritul, îl educă, „îl convertește" la ataraxie, condiție a gândirii fecunde; pe scurt, ea permite umanității raționale să se dezvolte, să tindă la excelență și să-și actualizeze disponibilitățile. Problema educației este în centrul preocupărilor celor doi maeștri. „Ea trebuie în mod necesar să fie una și identică pentru toți, iar grija de a o asigura ține de comunitate și nu de inițiativa particulară, contrar a ceea ce se întâmplă în timpul nostru" (*Politica* VIII, 1, 1337a). Educația publică rămâne, pentru acești părinți fondatori, mijlocul cel mai sigur de a salvgarda unitatea și valoarea morală a Cetății, de a participa la mântuirea indivizilor-cetățeni. Aristotel, pe urmele lui Platon, și-a asumat această sarcină. Logosul profesoral și-a găsit în cei doi modalități de exprimare unice. „Marii oameni" de ieri fac să se audă astăzi un adevăr care nu a pălit și nu s-a diluat niciodată. Trecerea timpului nu corodează figurile exemplare ale umanității, ea le amplifică statura. Cuvintele lui Hegel ne apar astfel justificate: „Platon și Aristotel pot fi numiți, dacă există așa ceva, Maeștri ai genului uman" (*Prelegeri de istoria filosofiei*).

Filosofia elenistică
de Pierre Hadot

Elenistică?

Acest termen a început să fie folosit la începutul secolului al XIX-lea pentru a desemna perioada istoriei grecești care se întinde de la Alexandru cel Mare până la dominația romană (sfârșitul secolului al IV-lea î.Hr.— sfârșitul secolului I î.Hr.). Fantastica expediție a lui Alexandru, care a creat un imperiu întinzându-se de la Egipt până la Samarkand și Taşkent, și de asemenea până la Indus, a marcat o epocă nouă în istoria lumii. Grecia se deschide către Orient, iar acesta suferă influența gândirii și culturii grecești: o întrepătrundere fără precedent de tradiții, de religii, de limbi și de idei, care a marcat pentru totdeauna cultura occidentală. Grecia începe atunci să descopere imensitatea lumii. Este începutul unor schimburi comerciale intense, nu numai cu Asia centrală, ci și cu China, Africa și Vestul Europei.

Cele șase școli

De-a lungul perioadei elenistice, întreaga activitate filosofică de după înflorirea socratică s-a concentrat în cadrul a șase școli. Trei dintre ele existau deja în Atena la începutul epocii elenistice: școala lui Platon (legată de gimnaziul Academiei), aceea a lui Aristotel (legată de gimnaziul Lyceului) și aceea a lui Antisthenë; considerat drept fondatorul cinismului (școală situată în gimnaziul numit Kynosarges). Două noi școli au fost deschise de asemenea la Atena: școala stoică a lui Zenon și școala lui Epicur. Pyrrhon, fondatorul scepticismului, trăia la Elis.

Dacă pentru sofiști și pentru Platon învățământul filosofic era destinat să-i pregătească pe tineri pentru viața de cetățean, deprinzându-i să-și stăpânească discursul interior, ca și pe cel exterior, prin metodele dialectică și retorică, cu toate principiile raționale pe care acestea le implicau, în epoca elenistică învățământul filosofic este menit mai degrabă să pregătească pur și simplu pentru viață, care poate fi aceea a unui om public sau a individului particular, dar întotdeauna, într-un fel sau altul, prin stăpânirea discursului. Ceea ce înseamnă că metoda de învățământ consta, înainte de toate, cel puțin la platonicieni, aristotelicieni și stoici, în exerciții dialectice grație cărora auditorii învățau să dialogheze atât cu

alții, cât și cu ei înșiși. Cu toate acestea, existau și cursuri magistrale (*Fizica* sau *Metafizica* lui Aristotel), dar chiar și atunci monologul filosofului nu este expozeul unui întreg sistem, căci el răspundea întotdeauna, dacă nu întrebărilor auditoriului, măcar unei probleme precise. În perioada elenistică învățătura cuprindea trei domenii distincte. Primul era acela care corespunde deopotrivă „logicii și epistemologiei" de astăzi; se numea „logică" la stoici, „canonică" la epicurei, „dialectică" la platonicieni și aristotelicieni, chiar dacă aceste două școli au dat sensuri diferite acestei dialectici; al doilea domeniu era „fizica", iar al treilea „etica" — la toate școlile.

Această activitate școlară se înscria în cadrele unei instituții, ascultând de o regulă comună, care fixa modul de alegere al șefului școlii sau, de exemplu, ordinea anumitor mese luate împreună. Maeștrii și discipolii trăiau în comun, de o manieră mai mult sau mai puțin apropiată. Prietenia care lega pe maestru și pe elevi în școala lui Epicur era celebră. Mai mult decât universitățile noastre, școlile filosofice ale Antichității te fac să te gândești la un fel de comunități monastice care s-ar fi dedicat exercițiului filosofic.

În secolul I d.Hr., la finele epocii elenistice, după dispariția instituțiilor școlare ateniene, în urma distrugerilor și schimbărilor provocate de cucerirea romană, învățătura lui Platon și Aristotel, a stoicilor, a lui Epicur a continuat să fie predată în alte orașe, apoi din nou la Atena. În secolul II d.Hr., împăratul Marcus Aurelius fondează la Atena patru catedre oficiale ai căror titulari, retribuiți de stat, predau doctrinele celor patru școli. Pe lângă acestea patru, care se bucuraseră până în secolul I de un suport instituțional structurat și care s-au menținut la Atena și în alte locuri, cinismul și scepticismul păreau a fi școli mai puțin organizate, fie pentru că tradiția lor s-a întrerupt în anumite momente, fie pentru că (în cazul cinismului) tradiția filosofică nu s-a încarnat uneori decât în cutare sau cutare individ izolat.

Filosofie trăită și discurs filosofic

Toate filosofiile elenistice pleacă de la principiul socratic că nenorocirea oamenilor provine din ignoranța lor, din opiniile false asupra naturii Binelui și Răului. Dar pentru Socrate și pentru toate aceste filosofii, a-ți schimba opiniile și maniera de a gândi înseamnă să-ți schimbi viața, înseamnă să te convertești — în sensul cel mai tare al termenului. Ele apar deci, fiecare în felul său, ca alegeri de viață. Ele

revendică o opțiune existențială, și oricine aderă la una din aceste școli trebuie să accepte această alegere. Prea adesea, imaginea despre stoicism sau despre epicureism este aceea a unui ansamblu de teorii abstracte asupra lumii, inventate de Zenon, Chrysippos sau Epicur. Din aceste teorii ar decurge, din întâmplare — s-ar putea zice —, o morală. De-abia reciproca este adevărată. Teoriile abstracte sunt acelea care sunt chemate să justifice o atitudine existențială. Am putea spune că orice atitudine existențială implică o reprezentare a lumii, care trebuie în mod necesar să se exprime într-un discurs. Sigur, acest discurs nu este filosofie, el nu este decât un element al ei, căci filosofia este înainte de toate însăși atitudinea existențială însoțită de discursuri exterioare și interioare: acestea au rolul de a exprima reprezentarea lumii, care este implicată în cutare sau cutare atitudine existențială, și ele permit de asemenea justificarea rațională a acesteia și transmiterea ei către un altul.

Cinismul sau libertatea

În cinism, discursul filosofic este aproape inexistent. Este adevărat că Antisthene, discipol al lui Socrate și fondator al mișcării, argumenta împotriva lui Platon: „văd un cal, dar nu văd cabalitatea", pentru că orice denominație trebuie să vizeze un referent vizibil. În altă ordine de idei, din moment ce se spune ceva, se spune adevărul, de vreme ce orice lucru este necesarmente ceva care există; deci, este imposibil să contrazici pe un altul (Paquet). La alți cinici, precum Diogene sau Krates, discursul filosofic este practic inexistent. Ei își propovăduiesc modul de viață sau maximele pe stradă și nu în sălile de curs, prin atitudinea lor excentrică și nu prin lecții magistrale. Ei nu păstrează din învățătura lui Antisthene decât alegerea de viață: fericirea stă în virtute, în efort și nu în plăcere. Ea înseamnă să nu ai nevoie de nimic și să respingi tot ceea ce te-ar putea face sclav: bogățiile, confortul, constrângerile sociale, pudoarea. Indiferenți la plăcere și la durere, cinicii exersează prin asceză spre a îndura toate încercările. Ei trăiesc în Cetate ca denunțuri vii ale falselor valori ale acesteia, ca apărători ai valorilor naturale împotriva valorilor convenționale: ei își spun „cetățeni ai lumii". Butoiul lui Diogene, apostrofa adresată lui Alexandru (care-l întreba ce își dorește): „dă-te din soarele meu!" (Paquet), sunt simboluri ale acestei libertăți pe care mulți cinici se vor strădui să o imite până la finele Antichității.

Epicureismul sau plăcerea de a exista

Pentru Epicur nenorocirea oamenilor vine din aceea că, aflați în căutarea plăcerii, ei fie n-o ating pentru că nu se pot mulțumi cu ceea ce au și caută întotdeauna ceea ce nu pot ajunge, fie distrug această plăcere, temându-se mereu că o vor pierde. Alegerea primară și experiența fundamentală a epicureismului constă în a opri căutarea insațiabilă a plăcerilor, a oricăror bucurii. Ceea ce este dezirabil este o stare în care durerea și plăcerea sunt suprimate, astfel încât sufletul și trupul să se afle în perfectă pace. Orice ființă vie este în mod originar privată de ceea ce are nevoie: această stare de insatisfacție și de suferință este cea care o pune în mișcare către ceea ce caută. Dar atunci când durerea privațiunii a încetat, când dorința este îndeplinită, ființa vie capătă o stare de echilibru, de odihnă stabilă, de destindere, de satisfacție. Plăcerea stabilă epicureică, al cărei concept se regăsește în discuțiile din școala lui Platon, depășește deci opoziția între durerea violentă și plăcerea violentă și insațiabilă, amestecată cu durere. Pentru a le permite să atingă această stare de liniște, Epicur își îndeamnă discipolii la o disciplină a dorinței, care constă în a distinge dorințele naturale și necesare, ca foamea și setea, de cele naturale, dar nonnecesare, ca dorința sexuală, și de acelea, în sfârșit, nici naturale, nici necesare, ca dorința de a avea cutare sau cutare veșmânt (Arr). Plăcerea liniștită se obține prin satisfacerea primelor și prin suprimarea celor din categoria a treia, iar câteodată a celor din categoria a doua. Această plăcere liniștită este, deci, în primul rând plăcerea „cărnii". La epicureici apare pentru prima dată noțiunea filosofică a „cărnii", înțeleasă nu în sens medical, ci întrucâtva în sens fenomenologic, ca subiect al durerii și plăcerii. Acestei plăceri a cărnii i se adaugă plăcerea sufletului, fericit de a fi la sine, de a-și fi suficient, de a nu depinde de nimic. Acela care domolește „țipătul cărnii" poate rivaliza în fericire cu Zeus însuși (Festugière; Arr.). Plăcerea umană poate fi ea însă perfectă, dacă spaima de moarte și de capriciul divin o tulbură constant?

• *Aici intră în joc fizica epicureică*. Ea răspunde nu unei interogații științifice despre Natura însăși, ci unei nevoi morale: alungarea spaimei de zei și de moarte și, într-o manieră generală, dezvoltarea unei viziuni asupra lumii care să corespundă atitudinii existențiale proprii epicureismului: „Dacă nu am fi tulburați în legătură cu fenomenele cerești, noi n-am avea nevoie de studiul naturii" (Arr., Fest.). Pentru a răspunde acestei nevoi, Epicur va relua în mare parte principiile fizicii atomiste:

totul se explică prin atomi și vid. Dar, spre deosebire de Democrit, Epicur refuză necesitatea absolută. Apariția corpurilor neînsuflețite sau vii se datorează ușoarei devieri a atomilor de la căderea lor eternă și verticală în vid și faptului că ei se pot astfel acroșa unii pe alții. În această lume în întregime materială, în care chiar sufletul și intelectul sunt formate din atomi, trebuie să existe, în materia însăși, un principiu de spontaneitate internă, un principiu de libertate, până la urmă, care să permită „devierea" (*parenklisis*, Arr.) de la necesitate și care să permită de asemenea acțiunea liberă și morală. Cum spune Lucrețius (II, 289–293): „Dacă spiritul nu este condus de necesitate în toate actele sale, dacă scapă dominației și nu este redus la pasivitate totală, aceasta se întâmplă din cauza acelei ușoare devieri (*clinamen*) a atomilor într-un loc și într-un timp pe care nimic nu le determină"

• *Omul nu are deci a se teme de zei,* căci lumile sunt produse ale unui proces în întregime material și în urma hazardului pur. Ar fi nedemn pentru zei să se ocupe de lume și de treburile omenești. Retrași în spații străine lumilor, dotați cu trupuri diafane, ei contemplă infinitatea lumilor care apar și dispar în infinitatea timpului și a vidului și sunt de o perfectă seninătate. Ei sunt astfel modele ale înțeleptului. Nici acesta nu se ocupă de chestiunile omenești, ci contemplă cu un fel de iubire pură frumusețea zeilor și infinitatea lumilor, se bucură în liniște de plăcerea de a exista. Omul nu are a se teme de moarte, căci sufletul, compus din atomi, se dezintegrează, ca și trupul, în moarte și pierde orice sensibilitate. Moartea nu înseamnă deci nimic pentru noi, căci noi nu mai suntem noi înșine în momentul când ea survine. Nu avem a ne teme, prin urmare, nici de zei și nici de moarte.

• *Teoria cunoașterii (canonica) decurge din fizica materialistă.* Toate obiectele materiale emit fluxuri de particule care ne stimulează simțurile și ne dau, prin continuitatea acestui flux, impresia soliditătii și a rezistenței corpurilor. Plecând de la senzațiile multiple care ne vin de la corpuri ce se aseamănă, de pildă acelea care ne vin de la diferiți indivizi umani, se produc în suflet imagini și noțiuni generale (*prolepsis*, Arr.), care ne permit să recunoaștem formele și să le identificăm, cu atât mai mult cu cât aceste noțiuni se leagă de cuvinte și de limbaj. Odată cu limbajul apare și posibilitatea erorii. Pentru a recunoaște adevărul unui enunț, trebuie deci să verificăm dacă el este în acord cu senzațiile și noțiunile generale care dau criteriile de adevăr. Gândirea va putea astfel, cum spun

epicureicii, „să se proiecteze" în viitor pentru a prinde ceea ce nu este prezent, de pildă, pentru a afirma existența vidului, care este prin definiție invizibil, dar a cărui existență este necesară pentru explicarea mișcării. Această proiecție trebuie întotdeauna controlată de experiență, deci de senzație.

Rafinamentele discursului teoretic al filosofiei aveau pentru epicurei doar un rol secundar. Căci acești filosofi-asceți erau de asemenea misionari care-și propuseseră să convertească pe oamenii de toate condițiile la mesajul soteriologic vestit de Epicur, înțeleptul egal lui Dumnezeu. Ei rezumau acest mesaj în patru formule, pe care le numeau „împătritul leac": „Dumnezeu nu este înfricoșător; moartea nu comportă riscuri; Binele este ușor de dobândit; răul este ușor de îndurat, dacă ai curaj" (Arr., Fest.). Ei chemau pe oameni în cercul de prieteni care era școala lui Epicur. Viața filosofică, dusă în comun întru prietenie și schimburile de idei, era pentru ei deopotrivă o plăcere și o cale de autoperfecționare; prin mărturisirea reciprocă a greșelilor, prin libertatea cuvântului, ei se străduiau să ajungă la seninătate. Existența, în ochii lor, nu era un dar de la divinitate, ci un efect al hazardului, în mod inexorabil unic. Iată de ce priveau fiecare moment al vieții cu o imensă recunoștință (*Carpe diem!*), ca pe un fel de miracol grație căruia, într-o viață limitată, avuseseră acces la infinitatea spațiului și a timpului și la minunea existenței.

Stoicii sau puritatea intenției morale

Destinderii epicureice i se opune încordarea stoică; discontinuității atomilor și pluralității lumilor, continuitatea unui cosmos unic și coerent; inerției zeilor separați de lume, activitatea unei Rațiuni organizatoare acționând în tot universul; plăcerii, puritatea unei intenții morale care face să pălească plăcerea sau interesul; izolării înțeleptului epicureu, imersiunea celui stoic în societatea oamenilor și în cosmos.

• *Stoicismul propune o alegere de viață* care leagă strâns independența omului față de lucrurile exterioare — cercetată de toate școlile — și exigența purității morale care constituie fondul socratismului. Pentru aceasta ar trebui să căutăm nu plăcerea sau interesul propriu, ci ceea ce este bine moralmente, adică ceea ce este conform punctului de vedere universal și dezinteresat care este rațiunea, *logosul*. Este singurul lucru care depinde de libertatea noastră, deci de noi înșine. Într-adevăr, nu

depinde numai de noi să avem frumusețe, bogăție, forță, sănătate, plăcere. Toate acestea presupun o cauză exterioară. Singurul lucru, însă, care depinde de noi este posibilitatea de a acționa într-o manieră conformă cu rațiunea: acesta este, deci, binele moral, puritatea intenției, adică voința de a nu acționa pentru un alt motiv decât binele, de a nu recunoaște nici o altă valoare în afara virtuții. Tot ceea ce nu depinde de noi nu va fi deci nici bun, nici rău și va trebui să ne fie, în principiu, indiferent.

• *Fizica va justifica deci alegerea de viață a stoicilor* și va explicita maniera de a fi în lume pe care această alegere o implică. Demersul stoic este aici analog celui epicureic. Epicureii fondau libertatea umană pe spontaneitatea particulelor atomice care pot devia de la traiectoria lor eternă și necesară. Cât despre stoici, aceștia întemeiază rațiunea umană pe Natură, pe care o concep ca Rațiune universală. *Logosul* uman nu este decât o parte a *Logosului* universal. Dacă a trăi moral înseamnă a trăi conform rațiunii, a trăi conform rațiunii înseamnă a trăi conform Naturii, adică a te conforma legii universale care propulsează din interior evoluția lumii.

Această lege fundamentală, constitutivă oricărei ființe și ansamblului tuturor ființelor, își este sieși principiu și forță de coeziune internă. Pentru epicurei nu există atingere între lucruri, și chiar dacă alcătuirea corpurilor era dată de agregarea atomilor, aceștia nu conduceau la o unitate autentică, ci doar la o juxtapunere de elemente: fiecare ființă era într-un fel atomizată, izolată de toate celelalte. Pentru stoici, dimpotrivă: totul este în atingere cu tot; corpurile sunt ele însele întreguri, unități organice bine determinate, și în același timp părți ale unui Tot, care este el însuși o unitate organică (așa după cum frunza își are individualitatea sa, fiind parte a unui arbore). Ca unitate organică, fiecare ființă, chiar și piatra, dar și cosmosul în întregime, este dominat de o tensiune care-i conferă coeziune internă. De la început, încă din primul moment al existenței, viul este în mod instinctiv acordat cu sine: el tinde la propria sa conservare și la dragostea de propria-i existență, ca și de tot ce o poate conserva (Bréh.).

• *Reprezentările folosite de stoici în conceperea acestui cosmos unificat sunt, în esență, presocratice.* Stoicii revendică moștenirea heraclitică, identificând, ca principiu al tuturor lucrurilor, *Logosul* — Focul „rațional", Focul gânditor care, prin transformările lui, dă naștere tuturor formelor de ființare. Acest Foc trebuie conceput în legătură cu reprezentările căldurii, „suflului" vital (*pneuma*) și „semințeî". *Logosul* este, astfel, forța fermentului, „sămânța" (*logos spermatikos*), „programul"

tuturor ființelor (Bréh., SVF). *Pneuma*, sau căldura vitală, are în sine o tensiune (*tonos*) care generează o mișcare simultan îndreptată spre interior și spre exterior, asigurând astfel creșterea și unitatea cosmosului și a tuturor ființelor vii. Cosmosul este o unitate dinamică, în care toate sunt legate. Principiul activ care este *Logosul* penetrează materia inertă, amalgamându-se întru totul cu ea, și dă astfel naștere entităților. Asta pentru că el conține pe toți acei *logoi* — semințe ale entităților, care se desfășoară și se dezvoltă pe măsura expansiunii sale. Mișcarea cosmosului pleacă din Foc și tot în Foc se întoarce, în conflagrația finală. Dar el renaște mereu identic cu sine, pornind de la Foc. Aceasta este celebra doctrină a „eternei reîntoarceri" (SVF, Bréh.). Dacă universul se repetă mereu în identitate, aceasta se datorează caracterului său rațional, „logic", ca acela al Focului. Aceasta mai înseamnă că este singurul cosmos posibil și necesar pe care Rațiunea îl putea produce. Rațiunea nici nu tinde, nici nu poate să producă un altul, mai bun sau mai rău, ea nu poate decât să-l repete veșnic, iar mișcarea de concentrare sau dilatare a Focului nu poate decât să se înnoiască fără încetare, identică sieși. Dar, așa stând lucrurile, nici înțeleptul nu-și poate dori o altă lume: înclinându-se în fața Rațiunii universale, din care propria lui rațiune este parte, el se integrează în cosmos și nu-și dorește ca lucrurile care se întâmplă să se fi întâmplat altfel.

Indiferent de voința omului, cursul evenimentelor este implacabil. Rațiunea universală este, pentru stoici, identică Legii universale, Destinului, Providenței, Voinței lui Dumnezeu. „Pentru stoici, fundamentul doctrinei se regăsește fără de cauză: prin urmare, totul se întâmplă prin destin" (Bréh.). Cel mai neînsemnat eveniment implică lanțul evenimentelor anterioare și, la limită, întreg universul (încă o dată, atingerea totului cu tot).

• *Dar, în acest univers al corporalității și necesității, unde se poate insera moralitatea (care presupune libertate)?* Pentru stoici, libertatea însăși este înscrisă în planul cosmic. Pe măsură ce urcăm pe scara ierarhică a forțelor de coeziune, de la piatră, trecând prin plantă și animal, pentru a ajunge la om, vedem o tot mai mare autonomie de mișcare, dimpreună cu o tot mai dezvoltată capacitate de reprezentare și percepere a universului exterior. S-ar putea spune, într-un anumit sens, că întreaga mișcare a universului se dirijează către un punct culminant care este însăși moralitatea. Dar prețul care trebuie plătit pentru aceasta este libertatea, adică posibilitatea omului de a refuza ordinea lumii și de a nu acționa și gândi contra logosului și contra naturii. De altfel, un atare refuz

nu ar schimba cu nimic ordinea cosmică. După formula lui Cleanthes, reluată de Seneca: „Zeițele destinului îl ghidează pe cel care le acceptă, îl forțează să le urmeze pe cel care li se opune" (Seneca, Luc. 107, 10). Iar Rațiunea a inclus în planul universal rezistența și opozițiile.

• *În această lume plină și compactă, omul introduce, deci, o enclavă de noncorporalitate și libertate, din pricina formei specifice de logos care-i este destinată (discursivă).* Fără îndoială, senzația este, pentru stoici, un proces material, ca și sunetele pe care le folosește limbajul. Însă, datorită capacității omului de a enunța aceste senzații printr-un limbaj interior sau exterior, omul dă naștere unui alt univers decât acela corporal: universul sensului. Sensul nu este o realitate materială. Este un „incorporal", spuneau stoicii (Sextus Empiricus, *Contra logicienilor*, II, 12), și care nu are realitate decât „pentru" un subiect care percepe și judecă. Nu lucrurile sunt acelea care ne tulbură, spunea Epictet, ci judecățile pe care le facem pornind de la ele, cu alte cuvinte, sensul pe care li-l dăm (Bréh.). Libertatea omului este dată, prin urmare, de putința de a da lucrurilor și lumii sensul pe care-l vrea. Intrăm deja în domeniul *logicii*. Teoria stoică a cunoașterii prezintă un dublu aspect. Pe de o parte, ea afirmă că obiectele sensibile marchează facultățile noastre senzitive în așa fel încât noi nu ne putem îndoi de anumite reprezentări care poartă marca unei evidențe indiscutabile (reprezentările comprehensive, *phantasiai kataleptikai)*. În acest sens, reprezentările se produc involuntar. Noi însă ne enunțăm nouă înșine conținutul acestor reprezentări, dându-ne sau nu asentimentul: acest asentiment este, deci, voluntar (vezi Sextus Empiricus, *Contra logicienilor*, II, 397). După celebra comparație a lui Chrysippos, destinul, înlănțuirea cauzelor, pune în mișcare cilindrul (adică asentimentul nostru); dar acesta se rotește după propria sa formă, după propriul său mod de mișcare — mișcare independentă și liberă. Aici apare deci libertatea, și, odată cu ea, posibilitatea erorii și a criticii acesteia... După spusa lui Epictet (Bréh.), trebuie să ne adresăm astfel fiecărei reprezentări: „Ai tu, de la natură, acea marcă pe care trebuie să o aibă reprezentările, pentru a fi aprobate?" Acest interogatoriu nu se adresează unei reprezentări obiective și comprehensive, căreia nu avem cum să nu-i acordăm asentimentul nostru, ci, mai degrabă, celorlalte reprezentări — celorlalte judecăți —, pe care le putem adăuga, ca discursuri interioare, nu subiectului realității obiectului, ci subiectului calităților sale, și mai ales al valorii și sensului său. Dacă am constatat că un oarecare se află în închisoare, spune Epictet (Bréh.), pot să-mi spun fără greșeală: „Cutare este în închisoare" Îmi dau astfel asentimentul la o reprezentare

comprehensivă. Dar dacă îmi spun: „I s-a întâmplat o nenorocire", adaug ceva străin reprezentării comprehensive, ceva fals, din moment ce principiul însuși al stoicismului este că singura nenorocire este răul moral.

Pentru stoici, propoziția este formată dintr-un subiect și dintr-un predicat care nu exprimă un concept (ca la Aristotel), ci un fapt, un eveniment: Socrate, filosof (adică: el îndeplinește acțiunea de a filosofa). Obiectul logicii este deci înlănțuirea propozițiilor, adică a evenimentelor, ca în logica modernă.

• *Acestea erau cele trei părți esențiale ale discursului stoic (etica, fizica, logica).* Cu toate acestea, pentru stoici, filosofia nu este dezvoltarea acestui discurs, ci practica logicii, a fizicii și a eticii ca virtuți (Bréh.), fiecare implicându-le pe celelalte. Viața filosofică se reduce în practică la o *logică* trăită, căci pentru stoici, ca și pentru Socrate, totul ține de judecată. Pentru a trăi conform cu rațiunea va trebui să îți critici judecățile și asentimentele cu ajutorul principiului fundamental: nu există bine în afara binelui moral, rău în afara răului moral. Trebuie să te menții la obiectivitatea reprezentărilor comprehensive pentru a nu fi antrenat de către pasiuni, care nu sunt decât false judecăți, trebuie să ai principii ferme de acțiune și să accepți voința Naturii universale. Întreaga viață filosofică se reduce la practica *fizicii*, căci fizica ne dă conștiința locului nostru în cadrul Întregului, conștiința apartenenței la marea Cetate a lumii, voinței căreia trebuie să ne supunem, marea Cetate a ființelor raționale, pe care trebuie să le iubim ca pe rudele noastre și în legătură cu care trebuie să acționăm cu dreptate. Viața filosofică înseamnă, de asemenea, să pui în practică principiile *eticii*, adică de pe o parte să-ți fie indiferent tot ceea ce nu este bine sau rău moral, iar pe de altă parte să admiți în interiorul acestor lucruri indiferente o ierarhie a valorilor relative, în măsura în care dragostea înnăscută, acordul inițial în care suntem cu noi înșine și cu umanitatea ne arată „datoriile" pe care le avem față de noi, față de umanitate, umanitate care este fiică a aceleiași Rațiuni, deci față de ceilalți oameni, frații noștri, și mai ales față de rudele noastre, concetățenii noștri, față de Cetate. Rezultă de aici că în acțiunile noastre va trebui să alegem unele lucruri, în virtutea utilității lor pentru propria noastră conservare și pentru aceea a celorlalți oameni.

Figura măreață a înțeleptului, egalul Zeului, domină stoicismul, dar ca un fel de ideal transcendent, inaccesibil. Din acest punct de vedere, toți oamenii, chiar și filosoful, sunt non-înțelepți. Filosofii se disting însă de ceilalți oameni prin conștiința că nu sunt înțelepți. Este ceea ce le

permite să progreseze spiritual și să se apropie asimptotic de modelul înțelepciunii care-i ghidează (Bréh.).

Pyrrhon și scepticii, sau indiferență și conformism

La Pyrrhon, considerat fondator al scepticismului, discursul filosofic este aproape inexistent. El se mulțumește să trăiască într-un fel care, aparent, nu se distinge de cel al altor oameni, dar care este totuși profund diferit pentru că, orice s-ar întâmpla, el își refuză emoția și rămâne în indiferență absolută, căci îi este imposibil să spună dacă lucrul care i se întâmplă este un bine sau un rău. În această nesiguranță, totul îi este indiferent și îl lasă senin, ceea ce conduce aparent la un conformism total în legătură cu viața trăită de oamenii obișnuiți.

Se pare că atitudinea sceptică a cunoscut o oarecare evoluție. Scepticii de după Pyrrhon, Enesidemos, Agrippa, Sextus Empiricus, dezvoltă argumentări care tind să demonstrezc imposibilitatea oricărei cunoașteri filosofice: nu există criteriu al adevărului (senzația sau înțelegerea); impresiile variază după oameni, popoare, după circumstanțe, după dispozițiile interioare (Dum.). Acești sceptici își consacră toate eforturile respingerii teoriilor acelora pe care ei îi numesc dogmatici, în special epicureii și stoicii. Ei devin într-un fel istorici ai filosofiei, iar accesul la textele celor două școli amintite li se datorează în mare parte. Apar astfel două lumi: pe de o parte aceea a limbajului „cotidian", care ne spune ce apare în percepția noastră („fenomenul"), deci limbajul vieții, al întregii lumi, în care scepticul trăiește și vorbește ca toată lumea; pe de altă parte aceea a filosofilor, care pretind că dețin cunoașterea lucrurilor în sine și afirmă cu certitudine existența în sine a unui Bine, a unui Rău, a unui criteriu al adevărului. Scepticul se abține să emită judecăți asupra acestor entități. Astfel, „el nu trăiește conform unei doctrine filosofice" (Dum.) și rămâne senin. Dar, „pentru că iubește oamenii, el încearcă să-i vindece prin discursul său de îngâmfare și dogmatism" Atitudinea lui Wittgenstein (care considera că filosofia este o „maladie a limbajului") nu este foarte îndepărtată de aceea a scepticilor antici.

Aristotelismul sau cercetarea științifică

Idealul vieții, pentru Aristotel, era cercetarca științifică. Aristotelicienii (sau peripateticienii) epocii elenistice s-au preocupat de cercetarea

științifică mai mult decât de cea metafizică. Teofrast continuă marile cercetări și eforturi de clasificare a vegetalelor și animalelor, odinioară întreprinse de Aristotel. Astronomul Aristharchos din Samos — un „Copernic al Antichității" — se alătură școlii. El emite ipoteza că Soarele și stelele erau imobile, și că planetele și Pământul se învârteau în jurul Soarelui, avându-și fiecare și propria axă de rotație. În rest, găsim la Straton din Lampsakos, adept al unei fizici materialiste, câteva tentative de fizică experimentală (în special în legătură cu vidul). Logica aristotelică a fost remarcabil dezvoltată de către Teofrast și Eudemos din Rhodos. Școala a cultivat, de asemenea, și disciplinele umaniste: teoria muzicii (Aristoxenes din Tarent), istoria literaturii, a filosofiei, a formelor de viață, a moravurilor și a credințelor populare, caracteriologia. Aristotelicienii polemizează cu stoicii în legătură cu definiția fericirii care, după Aristotel, nu constă în simpla virtute, ci presupune, deopotrivă, un minimum de bunăstare.

Academia platoniciană sau aventurile dialecticii

Tradiția care începe cu Platon a cunoscut patru stadii succesive. Primul — „Vechea Academie": după moartea lui Platon, școala a fost condusă de către discipolii săi apropiați, în special Speusippos și Xenocrates (și succesorii lor). Toate scrierile acestor filosofi s-au pierdut, iar doctrina lor nu poate fi reconstituită decât din mărturii ulterioare, foarte disparate. Școala pare a fi continuat să discute aceleași probleme ca și în timpul lui Platon, în special în chestiunea raporturilor dintre Ideile platonice și Numerele ideale, evocate în ultimele cărți ale *Metafizicii* lui Aristotel.

• *Către mijlocul secolului III î.Hr., din rațiuni greu de analizat (raporturile cu Pyrrhon? dorința de a se opune dogmatismului epicureic sau stoic? influența logicii megarice?), Arcesilaos revine la ceea ce el consideră ca adevărata metodă platonică, moștenită de la Socrate* (Cic., *Fin.* II, 1, 2)*:* dialectica, înțeleasă ca exercițiu critic în cadrul căruia se poate ataca atât teza, cât și contradictoria. Filosofia nu te învață nimic, ea refuză orice dogmatism și este critică pură. Aceasta este „Academia de Mijloc" Scepticii, Sextus Empiricus de pildă, nu au ratat ocazia de a accentua înrudirea poziției lor cu aceea a lui Arcesilaos (Dum.), dar nici pe aceea de a sublinia diferența: Arcesilaos afirmă că este imposibil

să găsești adevărul și că pura activitate dialectică care duce la suspendarea judecății este binele în sine; scepticii refuză această afirmație.

• *Odată cu succesorii lui Arcesilaos, Carneades și Philon din Larissa,* Academia a evoluat în sensul probabilismului. Este ceea ce se cheamă „Noua Academie". Adepții săi admiteau că, adevărul fiind de negăsit, se puteau măcar da soluții credibile, adevăruri rezonabile atât în domeniul științific, cât și în cel al practicii morale. Această filosofie, care lasă individului grija alegerii a ceea ce trebuie să facă în fiecare moment, pentru fiecare caz particular, după evaluarea motivelor pro și contra și după alegerea celei mai rezonabile soluții, și care se inspiră și din stoicism și din empirism, a jucat un rol important în descoperirea modernă a libertății și a autonomiei individului, în special datorită lui Cicero, care a făcut-o cunoscută tradiției occidentale: „noi, academicii, trăim de la o zi la alta (adică, judecăm în funcție de cazurile particulare), iată de ce suntem liberi" (Cic., *Tusculane*, V, 33).

• *Antiochos din Askalon* (cca 80 î.Hr.) operează o întoarcere la dogmatism. El emite ideea că platonismul, aristotelismul și stoicismul ar spune, în fond, același lucru. Tot acesta este și momentul în care, în cele trei școli, învățământul va lua forma comentariului operelor fondatorilor. Iată aici apariția unui curent de gândire și a unei metode de învățare, care-și vor găsi punctul culminant odată cu triumful neoplatonismului, la sfârșitul Antichității.

Concluzie

Moștenirea cea mai importantă a epocii elenistice constă mai puțin în concepte și mai mult în idealuri și experiențe morale: modelul înțeleptului care transcende condiția umană, ideea de umanitate, de fraternitate între oameni, ideea cosmopolitismului, experiența libertății morale, adică a purității de intenție, ideea de independență față de bunurile exterioare, liniștea sufletească, împăcarea cu destinul, dar și experiența libertății de gândire, a repunerii în discuție a opiniilor dogmatice, a activității critice.

Bibliografie

Presocraticii, de J.-P. Dumont

• *Texte*

Jean Paul Dumont, în colaborare cu Daniel Delattre și Jean-Louis Poirier, *Les Presocratiques*, col. „La Pléiade", Gallimard, Paris, 1988 (reeditată în 1989). Lucrarea cuprinde traducerea, mărturiile și fragmentele reunite de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, reeditată la Berlin de W Kranz între anii 1934–1938.

Jean Paul Dumont, *Les Écoles présocratiques*, „Folio-Essais", Gallimard, Paris, 1991.

• *Lucrări generale*

L. Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923, ed. a II-a, actualizată de P.-M. Schuhl, 1960.

P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, ed. a II-a, 1949.

A. Rey, *La Jeunesse de la science grecque*, Paris, 1939.

G.S. Kirk și S. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, ed. a IV-a, 1963.

É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I. (*Antiquite et Moyen Age*), ed. revizuită și actualizată de P.-M. Schuhl, Paris, 1960, ultima reeditare 1992.

J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I. (*The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*), Cambridge, 1962; II. (*Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*), 1965; III. (*The Fifth Century Enlightenment*), 1969.

B. Parain (coordonator), *Histoire de la philosophie*, I, Encyclopedie de „La Pléiade", Paris, 1969.

G.E.R. Lloyd, *Les Débuts de la science grecque, de Thales a Anaximandre*, trad. J. Brunschwig, Paris, 1974.

J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, I. (*Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*), Stuttgart, 1983; II. (*Zenon, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp, Demokrit*), 1986.

Platon și Aristotel, de A. Baudart

• *Corpusul platonician:*

Hippias Minor, despre Minciună
Alcibiade, despre Natura umană (atribuirea sa lui Platon este polemizată)
Apologia lui Socrate
Euthyphron, despre Pietate
Criton, despre Datorie
Hippias Maior, despre Bine
Laches, despre Curaj
Lysis, despre Prietenie
Charmides, despre Înțelepciune
Protagoras, despre Sofiști
Gorgias, despre Retorică
Menon, despre Virtute
Phaidon, despre Suflet
Banchetul, despre Iubire
Phaidros, despre Frumos
Ion, despre Iliada
Menexenos, despre Discursul funebru
Euthydemos, despre Eristică
Cratylos, despre Corectitudinea numelor
Republica, despre Dreptate
Parmenide
Theaitetos, despre Știință
Sofistul, despre Ființă
Politica
Philebos, despre Plăcere

Timaios

Critias, sau Atlanții

Legile, sau Legislația

Epinomis, sau Filosoful (atribuirea sa lui Platon este polemizată)

Scrisori (autenticitate discutată, mai puțin, probabil, *Scrisoarea a VII-a*)

• *Lucrări generale*

Michel Alexandre, *Lecture de Platon*, Bordas-Mouton, 1968.

Yvon Brès, *La Psychologie de Platon*, PUF, 1973.

Jean Brun, *Platon et l'"Académie"*, „Que sais-je?", PUF, 1969.

François Châtelet, *Platon*, Gallimard, 1965.

A. Diès, *Autour de Platon, Essai de critique et d'histoire*, Les Belles Lettres, 1972.

A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1967.

A.-J.Festugière, *Les Trois „Protreptiques" de Platon: Euthydème, Phédon, Épinomis*, Vrin, 1973.

Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, PUF, 1963.

Victor Goldschmidt, *La Religion de Platon*, PUF, 1949.

Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol. I, II, III.

Catherine Joubaud, *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne*, Vrin, 1991.

Simone Manon, *Pour connaître Platon*, Bordas, 1986.

Joseph Moreau, *Le Sens du platonisme*, Les Belles Lettres, 1967.

Marie-Dominique Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, prefață de Pierre Hadot, Le Cerf, 1986.

Leon Robin, *Platon*, PUF, 1968.

Leon Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, PUF, 1964.

Pierre-Maxime Schuhl, *La Fabulation platonicienne*, Vrin, 1968.

• *Corpusul aristotelic:*

Organon: Categoriile / Despre interpretare / Analiticele: Analitica Primă și Analitica Secundă / Topica / Respingerile sofistice.

Metafizica (cărțile de la A la N). Vezi, de asemenea, *La Métaphysique*, Presses Pocket: Agora, les Classiques, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, revizuită și adnotată de Paul Mathias. Introducere de Jean-Louis Poirier. Lucrarea studiază în amănunt „genul de manuscrise aristotelice, parafrazele celebre, cum ar fi acelea ale lui Alexandru din Aphrodisia, Averroes, Maimonide, Toma d'Aquino și metafizica de-a lungul istoriei filosofiei"

Fizica, I și II.

Despre ceruri (De Caelo), vezi, de asemenea, *Le Traité du ciel*, urmat de *Traité pseudo-aristotélicien du monde*, Vrin, trad. Tricot.

Despre naștere și pieire (De Generatione et Corruptione)

Tratat de meteorologie

Despre suflet (De Anima)

Mici tratate de istorie naturală (Parva Naturalia)

Istoria animalelor

Despre alcătuirea animalelor (De Partibus Animalium)

Despre nașterea animalelor (De Generatione Animalium)

Despre mișcarea animalelor (De Motu Animalium)

Etica Eudemică

Etica Nicomahică

Politica

Tratat de economie

Constituția Atenei

Poetica

Retorica

• *Lucrări generale*

Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, 1966.

Jean Brun, *Aristote et le Lycée*, „Que sais-je?", nr. 928, PUF, 1961.

Jean-Paul Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, Vrin, 1992 (ed. a II-a).

Jean-Claude Fraisse, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1974.

René A. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, col. „Initiation philosophique", PUF, 1963.

Jean-Marie Leblond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Vrin, 1970.

Jean-Marie Leblond, *Aristote, philosophe de la vie*, introducere la trad. sa a cărții I din *Traité sur les parties des animaux*, Aubier, éd. Montaigne, 1945.

Joseph Moreau, *Aristote et son école*, PUF, 1962.

G. Rodier, *Aristote, traité de l'âme*, trad. și comentariu, Vrin, 1985.

Francis Wolff, *Aristote et la politique*, PUF, col. „philosophies", 1991.

Filosofia elenistică, de P. Hadot

• *Prescurtările pentru referințele la textele citate:*

Arr.: G. Arrighetti, Epicur, *Opere*, Torino, 1973 (textul în greacă și trad. în limba italiană a scrisorilor și fragmentelor rămase de la Epicur).

Bréh.: E. Bréhier, P.-M. Schuhl, *Les Stoïciens*, „Bibliothéque de La Pléiade", Paris, 1964 (trad. unor importante texte ale stoicilor).

Cic., *Fin.*: Cicero, *De finibus* (trad.: *Des termes extrêmes des biens et des maux*), ed. și trad. J. Martha, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Cic. *Tusc.*: Cicero, *Tusculanes*, trad. G. Fohlen și J. Humbert, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Dum.: J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, Paris, PUF, 1966, ed. a III-a, 1992.

Fest.: A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1968 (trad. unora dintre fragmentele lui Epicur).

Lucrețiu: Lucrețiu, *De rerum natura*, trad. A. Ernout, Paris, 1923.

Paquet: Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

S.E.: *Sextus Empiricus*, 4 vol., Londra, Loeb Classical Library, 1967, textul în greacă și trad. în limba engleză.

Seneca, *Luc.*: Seneca, *Scrisori către Luciliu*, trad. E. Préchac și H. Noblot, Paris, 1959–1964.

SVF.: H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., apărută la Leipzig, între 1903 și 1924, și reeditată deseori de atunci (fragmentele stoicilor în limba greacă).

• *Facultativ*

Scrisorile lui Epicur: *à Hérodote, à Pythoclès, à Ménécée, et Pensées Maîtresses*, în lucrarea Lucrèce, *De rerum natura*, de Alfred Ernout și Léon Robin, comentariu exegetic și critică, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Fragmente ale aristotelicienilor: F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Bâle, 1944–1959; ed. a 2-a, 1967–1969 și 1974–1978 (textul în limba greacă și comentariul în limba germană).

Texte cu privire la Academia platoniciană: *Der Platonismus in der Antike*, vol. I, ediție îngrijită de H. Dörrie și M. Baltes, Stuttgart, 1987 (textul în limba greacă și trad. în limba germană).

• *Lucrări (în afară de lucrările citate apropo de texte):*

E. Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l'ancien stoïcisme*, ed. a 3-a, Paris, 1962.

V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, 1887, ed. a 2-a, 1923, retipărită în 1969.

J.-J. Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989.

A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: „Le Dieu cosmique", Paris, 1949.

J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, în special pp. 13-90.

M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, 1986.

I. Hadot, „Du bon et du mauvais usage du terme «éclectisme» dans l'histoire de la philosophie antique", *Herméneutique et ontologie, hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, pp. 147–162.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, ed. a 3-a, 1992.

L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.

H.-G. Romeyer-Dherbey, „La parole archaïque. La théorie du langage chez Antisthène", *Argumentation*, vol. V, 1991, pp. 171–186.

G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, 1975.

S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londra (Hutchinson), 1971.

Ed. A. Voelke, „Le Scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques", *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, nr. 15, Geneva, 1990.

A. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973.

A. Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg (Elveția), 1993.

CAPITOLUL II

GÂNDIREA FONDATOARE IUDAICĂ ȘI CEA A ORIENTULUI MIJLOCIU

de France Farago

Egiptul

Egiptul este adesea pomenit în literatura greacă. Dacă e să ne încredem în *Banchetul*, atunci când Socrate și-a îndemnat discipolii să caute pe la străini un înțelept care să-i poată vindeca de groaza de moarte, Platon a plecat în Egipt și, la întoarcerea sa, a scris *Gorgias*, care rămâne una dintre cele mai profunde discuții asupra raporturilor dintre ideile de dreptate, de conștiință și de eternitate. Judecata sufletelor la Platon, atât de străină lumii spirituale a Greciei, se înrudește în mod bizar cu ideile egiptene. Egiptul a avut de altfel un impact considerabil asupra vecinului său de la est, Israel. Fără a mai vorbi de Moise, Solomon a chemat în ajutor pentru organizarea noului stat scribi egipteni, care au adus, în afara metodelor lor administrative, culegerile sapiențiale, ca și *Învățăturile lui Amenopeos*, care au inspirat cartea *Proverbelor*. Mai târziu, înțelepciunea alexandrină a lui Philon Iudeul și a terapeuților va prelungi învățătura sapiențială a Egiptului, gustul pentru viața interioară, pentru liniște și retragerea din lume, de la care creștinismul monahal originar va avea ce moșteni.

Egiptul nu a operat totuși trecerea de la *mythos* la *logos*, de la mit la rațiune, iar filosofia ca disciplină rațională îi va rămâne necunoscută. Ne aflăm, deci, în fața unei Tradiții cvasipure derivate din *ethosul* religios, politeist în forma destinată poporului, dar monoteist în fond. Nu este așadar vorba de căutarea unei cunoașteri prin conceptualizarea lumii. Egiptul pare chiar să fi refuzat traducerea în formule abstracte a secretului inviolabil al lucrurilor. Enigma a fost pentru Egipt o alegere deliberată, aptă de a potența misterul, pe care mai degrabă îl cultivă și nu pretinde să-l diminueze.

Maăt, simbol al Adevărului și al Dreptății, al ordinii universale, era garantul teocrației faraonice. Maăt i-a fost baza conservatoare, ceea ce

a închis Egiptului calea gândirii istoriei, a devenirii, ca și accesul la o etică a libertății și a depășirii de sine. Aceasta va fi vocația gândirii iudaice.

În fine, etica, în special odată cu perioada Imperiului de Mijloc (2000), cu înflorirea cultului lui Osiris, afirmă necesitatea de a practica dreptatea în timpul vieții pe pământ pentru a merita supraviețuirea în transcendent. În *Cartea Morților*, în epoca Noului Imperiu, apare „judecata inimii" defunctului, ceea ce permite o „confesiune negativă" sau „declarația de inocență": „Nu am comis nedreptăți împotriva oamenilor" sau „nu am făcut rău", „nu am ridicat mâna asupra omului sărac", „nu am înfometat, nu am făcut pe nimeni să plângă", „nu am ucis" Chiar dacă Egiptul a conceput omul ca subiect al imputării vinei, el nu a ajuns, prin intermediul mărturisirii păcatului, care va fi particularitatea Israelului, la ideea mântuirii, evaluarea finală a nevinovăției interzicând practic justiției divine orice absolvire pe baza mizericordiei divine: cel care a păcătuit mult nu va putea fi iertat. Iată limitele antropologiei egiptene, în care gândirea libertății, a vinei și a responsabilității a rămas schematică, în ciuda considerabilului pas înainte pe care l-a permis, după justa subliniere a lui Hegel, mitul Judecății de Apoi.

Gândirea prefilosofică în Mesopotamia

Mesopotamia a fost, alături de Egipt și aproape în același timp, din 2800 î.Hr., un viu focar de civilizație, născut din fuziunea influențelor sumeriene și semitice, înainte de a dispărea sub loviturile mezilor în 612 î.Hr. (cucerirea și incendierea cetății Ninive). Ca și gândirea egipteană, cea mesopotamiană a apărut din acest amestec și e de nedisociat de cadrele religioase în care ea s-a dezvoltat.

Politeismul sumero-akkadian se caracterizează prin imanența divinului: zeii (peste 2500) fac parte integrantă dintr-un cosmos saturat de sacru. Zeii semitici, chiar dacă se îndepărtează ușor de naturalismul Sumerului, nu sancționează încă greșeala morală, ci doar transgresiunea rituală. Vina morală, destabilizare a armoniei interioare, va fi stigmatizată de profeții lui Israel și va necesita pocăința reparatoare. Pentru zeii semitici nu se pune încă decât problema restaurării ordinii exterioare perturbate.

În domeniul dreptului și al reflecției morale, babilonienii s-au apropiat de o speculație rațională. Reglementările și codurile juridice, dintre care

cel mai celebru este cel al lui Hammurabi (secolul XVIII), pretind că fac să domnească o ordine și o dreptate instaurate de zei; totuși, teama rămâne aceea care dă mobilul înțelepciunii, care consistă în recunoașterea limitelor umane și a abisului dintre om și zei.

În domeniul științelor, în care se amestecă empirismul și iraționalul, Babilonul duce lipsa a ceea ce Atena va dărui Occidentului (pentru prima dată, într-o manieră genială, prin Platon): distincția riguroasă între ceea ce este accesibil simțurilor și ceea ce este accesibil doar intelectului, conceput în strânsă legătură cu structurile raționale ale unui cosmos fondat pe o autentică Idee metafizică, depășind fenomenalitatea lumii, Unul sau Binele, care sunt la Platon numele Divinității.

Cât despre Biblie, ea își trasează trama discursului în jurul unor țări și popoare: evreii, descinși din Abraham, au plecat din țara Ur după cucerirea, în urma unei lupte strânse cu autohtonii, a țării Canaanului (unde se stabiliseră după fuga din Egipt), întemeind acolo un regat înfloritor, dar fragil. Istoria politică a Israelului este aceea a unui stat minuscul, prins ca într-un clește între cele două mari puteri, Egipt și Mesopotamia, evreii cunoscând în mai multe rânduri deportarea în Babilon. Înainte de a deveni eliberatorul poporului său, Moise fusese destinat a fi prinț egiptean, iar deportații au păstrat din Babilon influențe detectabile. Originalitatea gândirii iudaice constă în revalorificarea acestui material în sensul unui monoteism confirmat, care postulează transcendența absolută a Dumnezeului viu, și asta într-un registru expresiv diferit de teologiile Greciei. Acest fenomen are, firește, loc înainte ca iudaismul elenistic și creștinismul să opereze aliajul cultural al ebraismului și elenismului, transmițând Europei o moștenire complexă.

Biblia

„Ceea ce este bine știut, este prost știut."
Hegel

Nu există gândire fără de memorie, iar apariția însăși a ineditului trimite la condițiile sale de emergență, chiar și la cele mai îndepărtate. A gândi va însemna întotdeauna dialogul cu o origine și cu o moștenire căreia i-a dat naștere. Astfel, dacă Sfântul Toma se înclină în fața lui Platon și Aristotel, ca în fața părinților gândirii și a creatorilor instrumentelor ei formale, aceasta nu poate însemna (cu atât mai puțin în cadrul unei lucrări pentru uz academic) ocultarea cvasisistematică a faptului că

moştenirea Greciei clasice s-a îmbinat în Occident cu fondul religios bogat în dezvoltări speculative ulterioare, provenit din Orientul Mijlociu. Tăcerea asupra originii semitice a spiritualităţii creştine, ale cărei valori au modelat Occidentul, nu poate de altfel să fie decât suspectă la sfârşitul unui secol care a văzut, în inima Europei, cel mai mare masacru înfăptuit cu sânge rece, împotriva poporului a cărui cultură mărturiseşte, alături de raţiunea logică, existenţa Spiritului (*ruah*).

A reabilita memoria academică a uneia din gândirile fondatoare majore poate crea ocazia unei recitiri, unei reinterpretări în diversitatea prezentărilor şi a interogaţiilor posibile. Cu atât mai mult cu cât astăzi Europa, rămasă „orfană" în urma oblăduirii acestui ciudat paricid, cu identitatea zdruncinată, riscă tocmai să rateze dialogul necesar cu cei care se revendică din alte gândiri fondatoare şi care rezistă cu îndreptăţire propriei lor negări. Se impune deci mai mult ca oricând imperativul cunoaşterii de sine, pentru a propune celuilalt o fizionomie identificabilă, şi aceasta în scopul îmbogăţirii reciproce, a păstrării diversităţii punctelor de vedere, a deschiderii perspectivei universale printr-o practică amicală a alterităţii. În ceea ce ne priveşte, trebuie să ne amintim patrimoniul biblic, căci importanţa lui a constat în transformarea profundă a viziunii despre om şi lume, viziune moştenită din antichitatea greco-latină: o antropologie aşezată pe ideea omului ca libertate metafizică şi responsabilitate etică, subiect ireductibil care a sfârşit prin a-şi subjuga politicul, însărcinat în acel moment să garanteze libertatea inalienabilă: metafizica infinitului care va infiltra matematicile secolului al XVII-lea, după cum arată Koyré. Devine aşadar nu numai legitim, dar şi urgent şi necesar să acordăm locul cuvenit Bibliei în istoria filosofiei: locul începuturilor unei reprezentări care va da mereu de gândit datorită figurilor sale fundamentale, reprezentare care instaurează începuturi şi invită la reluări, fundare care, în inepuizabilul său fond, va furniza refundamentări perpetue pentru stadiile necesare, dar şi neobosite ale gândirii vii.

Prezentarea Bibliei

Ta Biblia („cărţile", în greacă) este numele dat în epoca elenistică culegerii de scrieri ebraice redactate de-a lungul a nouă secole. Aceste cărţi grupează două mari ansambluri: Vechiul şi Noul Testament. Ca la toate popoarele vechi, şi la israeliţi literatura orală a precedat-o pe cea scrisă. Fixarea în scris are loc începând cu epoca regală (David, cca 1012,

și Solomon, cca 972–932). Vechi fragmente cu caracter poetic, reguli de cult și hotărâri juridice fuseseră conservate în virtutea funcțiilor pe care le aveau într-o viață socială organizată în jurul unei credințe originare: în mijlocul unei lumi politeiste și idolatre, cu ritualuri guvernate de imperativele ipotetice ale magiei și „extorcând" binefacerile de la divinități, imperativul categoric al Legii cere oamenilor să creadă, fără suportul falacios al reprezentării unei Transcendențe riguros metafizice și fondatoare a valorilor.

Biblia ebraică, Vechiul Testament, scrisă în ebraică, cu rare pasaje în aramaică, a fost tradusă în greacă la începutul secolului III î.Hr. de 70 de scribi în Alexandria, de unde numele de Septanta (prescurtat LXX) sau Septuaginta. Noul Testament, literatură specific creștină, scris în greacă, va fi de asemenea studiat.

Dată fiind imensitatea câmpului problematic generat de Biblie, ne vom restrânge cercetarea la trăsăturile care singularizează maniera în care Biblia prezintă condiția omului în raport cu Absolutul din care provine, în raport cu Celălalt față de care este dator și responsabil, în raport cu Natura pe care nu se pune problema de a o adora, ci de a o domina prin muncă, și în raport cu Istoria pe care o modelează în deplină fidelitate cu ceea ce îi conferă scopul. Profeții jalonează același parcurs mereu deschis, fără alt pilon decât speranța unui cuvânt care scoate existența umană din letargie, din tentația abandonului și a trădării, chemând poporul la ispășirea căderii conaturale cu riscul și cu curajul libertății întru pocăința mântuitoare. Vom arăta că limbajul Bibliei este acela al dualului: dualitate a protagoniștilor și luptă pentru recunoaștere, naștere a omului întru sine, întru acceptarea finitudinii sale și prin vătămare narcisică (omul nu este Dumnezeu). De aici un tip de discurs care prezintă universalul nu prin conceptul exprimând esența eternă și statică a lucrurilor, după modelul filosofiei, ci prin expresia ireductibilei singularități a unei existențe care se creează prin învățarea zbuciumată a supunerii progresive la funcția Realului, o Înțelepciune care domolește instinctul sub specia Înțelegerii întru Iubire.

Legământul și alegerea lui Israel

Poporul lui Israel își începe istoria sub semnul Legământului (*berit* însemnând, la semiți, contractul de schimb, reciprocitatea), relație pecetluită prin angajamentul de nedesfăcut în distincția partenerilor angajați:

Dumnezeu şi omul. Fie că este vorba de Noe, de după potop (*Geneza* 9), de Avraam (*ibid.* 15, 17), de Moise pe muntele Sinai în faţa poporului (*Exod* 24), apoi de Iosua şi profeţi, Dumnezeu îşi reînnoieşte promisiunea, ajutorul providenţial, dincolo de mânia provocată de necredinţa poporului ales. Cum să caracterizezi „alegerea" în termeni moderni, dacă nu în termenii corespondenţei, la o naţie pierdută între popoare idolatre, cu sentimentul legitim al emergenţei, al distincţiei inteligenţei, conştientă de dependenţa ontologică implacabilă şi de caracterul imposibil de obiectivat al Eternului? Şi, în fond, practica religioasă israelită a individualizat acest popor încă de la începuturile sale. Legea lui Moise caracterizează Vechea Alianţă sau Vechiul Legământ, dar, odată cu Ieremia, apare ideea unei „Noi Alianţe" (31, 31–34): Dumnezeu nu doar oferă iertarea pentru ruperea unilaterală a Legământului, dar şi înscrie Legea în inimi prin graţia divină, astfel ca pura şi spontana credinţă să nu fie distrusă. Esenienii, apoi creştinii vor prelua această idee.

Geneza sau libertatea care irumpe în natură

Textul *Genezei*, construit în jurul temei nesupunerii, pune deopotrivă în evidenţă o ordine ontologică purtătoare de viaţă şi armonie şi transgresarea acestei ordini, primul act în care se manifestă libertatea. Transgresiunea vizualizează, prin apariţia dezordinii comise, tocmai ordinea care ar fi rămas altfel necunoscută ca atare. Astfel, în Biblie, libertatea îşi capătă conştiinţa de sine prin intermediul failibilităţii sale, iar păcatul este cu adevărat originar — origine a luării la cunoştinţă a omului de facultatea necesară postulării prin opoziţie, chiar dacă postularea libertăţii înseamnă, aici, alienarea ei. Această alienare deschide calea mântuirii necesare prin consimţământul final dat, dincolo de toate infidelităţile exploratoare şi temerare ale umanităţii bolnave de atotputernicie, unei ordini căreia omul nu-i este creatorul, ordine din acest moment cunoscută şi finalmente acceptată. Dubla distanţare a lui Adam de natura căreia îi dă nume, grădina Edenului din care Dumnezeu îi făcuse parte „ca s-o îngrijească, s-o apere" şi pe care o pierde ca origine paradisiacă şi fuzională, prin exerciţiul libertăţii care-l duce la conştiinţa evaluantă, se prelungeşte în relaţia ostilă pe care omul o va avea de acum cu pământul pe care-l cultivă „cu sudoarea frunţii sale" Relaţia este conflictuală, cu o natură care nu trebuie adorată, ci supusă, cu grija, de altfel, a prezervării ei globale. Astfel, după potop, Noe îşi instaurează dominaţia legitimă asupra

viului, cu rezerva de a nu provoca rău omului și, în plus, cu interdicția consumării sângelui animalului sacrificat, căci sângele aparține lui Dumnezeu, ca simbol al vieții. Hegel subliniază în *Spiritul creștinismului și destinul său* originalitatea acestei viziuni fidele alianței originare, fidele adică atât dependenței ontologice cât și autonomiei umane, și o opune viziunii antropocentrice a lui Nemrod, reprezentantul forței prădătoare, brutale a imperiului asiro-babilonian. Depășirea aceasta a subordonării omului la Natură este elementul care operează deschiderea timpului în Istorie.

Exodul sau libertatea în Istorie

Chiar dacă ipotezele privind imigrația masivă a evreilor în Egipt, apoi exodul, diferă (sub Amenophis II cca 1450–1440 î.Hr., sau sub Ramses II și Menerptah între 1233–1224 î.Hr.), este sigur că Egiptul a fost pentru acest popor creuzetul care i-a permis să-și măsoare gradul de aservire pe care demnitatea sa nu-l mai putea suporta. Eliberarea poporului lui Israel, sub conducerea lui Moise, nu a stabilit o stare de libertate decât prin intermediul unei nedreptăți denunțate, apoi eroic surmontate, mai întâi prin smulgerea fizică din tărâmul servituții, apoi prin plecarea în fața poruncilor Legii care garanta depășirea servituții morale, relaționale și prin urmare colective. Libertatea a pătruns, așadar, în această lume prin intermediul dreptății, iar evenimentul fondator va fi fost comemorat din generație în generație, Exodul și traversarea deșertului către Pământul Făgăduinței devenind o metaforă pentru existența umană în general, chemată la libertate, și pentru care nenumăratele recăderi în servitute nu vor aboli promisiunea, mereu înnoită, a capacității de a răzbate.

Profeții: un rechizitoriu etic împotriva necredinței lui Israel, dar și promisiune a mântuirii

Figura profetului, de strajă, locuit de cuvântul lui Dumnezeu și adresându-se poporului în Numele Său pentru a-i aminti clauzele Legământului, sfătuind pe regi (*Isaia* 7) sau atrăgându-și ura preoților și a soldaților (*Ieremia*), ridicându-se împotriva prostituției sacre sau a practicilor idolatre, amintește singurul lucru care eliberează: fidelitatea

față de spiritul a cărui absență prelungită echivalează cu pierderea vieții. *Ruah* (în greacă, *pneuma*) este participație, o dimensiune a întâlnirii dintre Dumnezeu și om, și orice îndepărtare prelungită de Dumnezeu aduce riscul morții spirituale. Spiritul Sfânt al înțelepciunii ebraice nu este, deci, logosul grecesc, patron al gândirii deliberative. Profetul nu este filosof, și dacă epurările conceptuale ale unuia au o funcție de katharsis pentru intelect (Platon degaja *a priori* esența cetății drepte înainte de a trece la acțiune), predicile celuilalt în sânul unui popor călăuzit de experiență au drept scop purificarea inimii, o convertire care este adevăratul transcendental al istoriei deschise către mântuire. Astfel, profeții care denunță infidelitatea poporului lui Israel față de spiritul sfințeniei și fraternității pentru aproape, pentru cel slab, pentru văduvă și orfan, introduc în miezul Istoriei un principiu de evaluare și prin aceasta indică drumul spre redresarea mântuitoare. Salvarea promisă este anunțată prin chemarea la pocăință. Mesaj care cenzurează orice atentat la demnitatea omului și a lui Dumnezeu, profetismul a orientat credința israeliților către interiorizare și universalizare, subliniind că planul divin îmbrățișează toate popoarele (*Amos* 9, 7, *Isaia* 45, 21). Există aici convingerea că Istoria, departe de a altera valorile în virtutea principiului corupător al mobilității sale, poate, dimpotrivă, prin chiar deschiderea ei, să fie locul încarnării lor progresive. Demitologizarea iudaică se leagă de fecunditatea acestui timp ebraic, în cadrul căruia umanitatea se formează lent, chiar cu prețul rătăcirilor sale, pe care le poate însă, oricând, repara prin exercițiul gândirii.

Limbajul singularității absolute și al universalului concret

Prin opoziție cu universalitatea logică a conceptului, care procedează prin extensia esenței, unificând în identitatea unei determinații o pluralitate dispersată empiric, Biblia nu ne vorbește decât despre universalul concret, cu alte cuvinte despre lupta existențială în cursul căreia ființa singulară se naște pentru sine în acceptarea progresivă a contururilor finitudinii sale, conștiință care nu survine decât prin recunoașterea Izvorului infinit care o fondează și o traversează. Viața umană autentică este aceea trăită dinaintea Principiului care îi este întotdeauna anterior și creator în sânul interiorității dialogante. Dumnezeu nu este, în iudaism, ideea unei rațiuni pure, în maniera kantianismului, nici un postulat al

rațiunii practice, ci misterul Ființei înseși, Prezență transcendentală care, în ciuda absenței empirice, este atestată în inima omului. Este Realul absolut, nemanipulabil, care rezistă și, în consecință, structurează. Astfel, Iacob, luptând întreaga noapte cu Îngerul, este rănit la șold, moare în vechea lui personalitate și devine Israel: „De-acum nu te vei mai numi Iacob, ci Israel, căci ai fost tare împotriva lui Dumnezeu" (*Geneza* 32). Cum să nu remarci originalitatea absolută a acestei legitimări a luptei omului împotriva lui Dumnezeu, în decursul căreia omul se parcurge pe sine întreg, își află soarta și iese înnobilat din încercare, cu toată vătămarea produsă de recunoașterea finitudinii sale? Dumnezeul lui Israel, orice ar fi spus Hegel în această privință, nu acceptă adorația servilă, ci libertatea virilă. Viziunea ebraică despre lume nu se poate suprapune peste maniera în care s-au pus și examinat problemele fundamentale și ultime ale existenței umane, fie doar și pentru faptul că Biblia nu postulează nici un fel de dualism între suflet și corp, ci vorbește mereu despre creatura de carne care se poate îndepărta de ceea ce i s-a dat să trăiască, fiind totuși mereu chemată la înviere, căci absența spiritului este moarte (*Ezechiel* 37, 1–10). Există așadar, chiar tradus, în Școala alexandrină, în limbaj filosofic grecesc, de către Philon, în ultimă analiză a mesajului biblic, un nucleu ireductibil care va împiedica oricând orice formă de captare a vieții cu mijloacele unidimensionale ale rațiunii teoretice. Această tensiune între moștenirea Atenei și aceea a Ierusalimului explică deopotrivă fertilitatea și disconfortul gândirii occidentale, care fie că nu a știut niciodată, fie nu mai știe cu adevărat să acorde fiecăruia locul pe care-l merită, în distincția ordinelor nonconcurente dar complementare pe care le reprezintă.

Singularitatea divină

Într-adevăr, Biblia nu ne oferă atât rudimentele unei metafizici, cât evidența unei Prezențe care scapă mereu privirii: nimeni nu-l poate vedea pe Dumnezeu fără a muri, și atunci când El se manifestă o face întotdeauna din spatele unui văl, mascându-Și Lumina. Lui Moise nu-i este acordată decât „privirea din spate" (*Exod* 33, 12). Dacă Elada privilegiase vederea ca metaforă a înțelegerii, Israel preferă auzul: Dumnezeu se face auzit în liniștea Vocii interioare. El este înainte de toate Cuvânt, prin urmare sens înaintea formei, comandament care ghidează întru ieșire din captivitate, din nonsensul în care omul se alienează. Dumnezeul lui Israel

nu este reductibil la Dumnezeul filosofilor — subiect substanțial de atribute sau de perfecții absolute. Ființa sa nu este eternitate statică, ci procesul dinamic al neîmplinitului, al unei energii, al unui Act suveran care nu se retrage în indiferența impasibilă a unei ființe separate, ci intră în relație cu lucrul căruia îi dă existența. „Eu sunt Cel care sunt" — îi spune lui Moise, Actul suveran care nu se epuizează în stare. Ființa ca ființă a ontologiilor se estompează aici în fața ființei relaționale care este „în preajmă", „cu", „pentru": „Dumnezeu al lui Avraam, Isaac și Iacob". Dumnezeul lui Israel este spațiul dinamic al unei prezențe eficace care inaugurează o eliberare. Pascal va face această experiență. Biblia a transpus, într-adevăr, imaginea istorică a sclaviei lui Israel și a deportărilor sale succesive, urmate de eliberare și de întoarceri din exil în vocabularul etic: viața îndepărtată de la Fața lui Dumnezeu este exil, existența ruptă de Legământ este servitute, captivitate în păcatul unei libertăți care se încheagă pe furiș, iar Dumnezeul Exodului a fost, este și va fi de-a pururi puterea pascală a trecerii neîncetate de la sclavie la libertate, mereu recăpătată întru supunerea dinaintea Legii Sale. Iată de ce limbajul este totdeauna acela al descrierilor individuale relative și nu lexicul categorial și atributiv al filosofiilor, limbaj care afirmă deopotrivă primatul relației asupra substanței, dar care amintește de asemenea eșecul categoriilor discursive în captarea cunoașterii, căci reflexivul sau predicativul se înrădăcinează într-o experiență antepredicativă: Biblia include în litera sa carnea, sângele, viața, suferința, disperarea omului, dar și, dincolo de deriziunea oricărei întreprinderi, gustul său pentru viață, bucuria sa și speranța neîmblânzită.

Singularitatea omului

Nici una din cărțile Bibliei nu ilustrează mai bine absoluta singularitate a omului, decât aceea a lui Iov. Biblia oferă o inteligibilitate narativă, tipologică a condiției umane, ilustrată prin destine singulare, prin figuri întotdeauna numite. Niciodată ea nu vorbește de Omul generic, ci numai de generații, niciodată de esența „animalului rațional", ci mereu despre un om într-o situație unică, uneori chiar exemplară. Fiecare detaliu al unei existențe vădește esențialul și nu accidentalul. Iov este omul drept, lovit într-un mod incomprehensibil de o nenorocire așa de uriașă că-i pune la încercare credința într-un Dumnezeu drept și atotputernic, fără însă a i-o putea frânge. Confruntat cu tăcerea lui Dumnezeu, Iov urlă,

blestemă. Prietenii săi încearcă să-i schimbe suferința căutând o explicație rațională, cauzalistă, ridicând singularitatea sa scandaloasă la nivelul exemplarității unei legi, a unei generalități mai largi care va aboli scandalul și angoasa, al căror purtător este. Iov refuză cu obstinație această reducție raționalizantă, negând abstractizării dreptul de a vorbi în numele său, de a transpune în concept caracterul de *hic et nunc* al persoanei sale, ireductibile și singulare: „argumentele voastre sunt vorbe de cenușă" (*Iov* 13–12). Dumnezeu vorbește în sfârșit. Nu pentru a consola sau a explica, ci pentru a pune o singură întrebare: „Cu ce drept Îmi ceri socoteală?" și pentru a recunoaște, de asemenea, că singur Iov a vorbit bine de El. Dumnezeu nu este deci „bunul Dumnezeu", și, în fața transcendenței absolute și incomprehensibile, Iov se prosternă. Iov a înțeles ceea ce depășește categoriile rațiunii: „Nu te cunoșteam decât din auzite; acum te-am văzut cu proprii mei ochi", experiență a încercării date cărnii, care îl face să moară în disensiunea referințelor împrumutate pentru a renaște în aceea a înțelepciunii veritabile.

Înțelepciune, iubire, inteligență

Dacă limbajul Bibliei nu este acela al conceptului, dacă invocația, lauda, implorarea, într-un cuvânt rugăciunea este vectorul schimbului dintre om și Dumnezeu, nu se poate nega că unicitatea Dumnezeului lui Israel, exprimată în unitatea voinței sale, conferă creației o profundă coerență în care, la nivele de realitate diferite, sistemele legale își corespund: legea fizică a „poruncilor cerești" (*Ieremia* 33, 25), legea etică a comandamentelor care guvernează comportamentul oamenilor, legea metafizică a Dreptății divine (*Geneza* 18, 25). Această „raționalitate" activă și finalizantă care este „Înțelepciunea" divină devine ecou al căutărilor omului. De asemenea, dacă filosofia greacă s-a obiectivat ca dragoste de înțelepciune, căutare a sufletului deposedat de Bine, a cărui vedere și-o dorește, sufletul ebraic nu este nicidecum străin de considerarea inteligenței ca expresie a unei chemări de iubire tinzând către posesia înțelepciunii dumnezeiești, cunoașterea însăși fiind exprimată prin metafora îmbrățișării nupțiale, a nunții iubitului și a iubitei (*Cântarea Cântărilor*). Totuși, spre deosebire de gândirea greacă, afirmațiile filosofice diseminate în textele sapiențiale sau profetice nu sunt rezultatul unui demers discursiv și deductiv, al unei înțelegeri desprinse și separate de viața sensibilă, și care, în autonomia legilor sale, ar tinde să cunoască

un adevăr care se lasă sesizat în modul obiectului; acestea sunt, din contră, de nedespărțit de o experiență existențială revelatoare în care Dumnezeu lasă să se întrevadă Înțelepciunea sa, „prima dintre lucrările sale", „creată dintru eternitate", „înaintea primului fir de praf al lumii" (*Proverbe* 8, 22). Iar importanța descifrării mesajului biblic, a configurației sale specifice și a vocii unice care se face auzită prin el stă tocmai în răsturnarea pe care acesta o operează asupra cadrelor mentale moderne, articulând ideea că logica profundă a vieții ascultă mai degrabă de paradox decât de vreo reducție raționalizantă și obiectivizantă. Astfel, înțelepciunea este darul pe care-l primește cel care, având conștiința dependenței de ceea ce îi dă ființa, se deschide către iubirea celui care îl fondează, deschidere și deposedare care permite subiectivarea, emergența subiectului viu. Apel la rațiune, la discernământ, la aptitudinea de a cunoaște (dar niciodată la una care se închide asupra sieși), înțelepciunea oamenilor nu poate pretinde a fi „măsura tuturor lucrurilor", căci se știe măsurată de către ceea ce este de necunoscut. Așa se face că înțelepciunea „este un arbore al vieții pentru cei care înțeleg" (*ibid.* 18) și că „toți cei care o urăsc, iubesc moartea."

Modernitatea paradigmei creației ca neîmplinire și deschidere

Biblia nu este o construcție ludică de concepte, ceea ce unii moderni spun că ar fi filosofia (a fost ea vreodată o astfel de construcție?). Este o carte de viață care ne arată că dacă această forță care ne mișcă se ascunde vederii, sarcină oarbă a intuiției umane, pe care o face totuși transcendental posibilă, această forță e de asemenea de nenumit, de neconceptualizat. Nu este intuiție, nu este concept, dar nici Idee, pur și simplu Prezență indeductibilă a cărei probă o face omul străbătut de spirit. Această experiență produce o adevărată mutație în profunzimile ființei sale. Biblia respinge aprioric și definitiv orice model mecanicist, reducționist al gândirii și al lumii. Ea pune în scenă, prin logica relației pe care o conturează Alianța și pe care o impune existența, o energie al cărei impuls ar fi imposibil de fixat în propozițiile unei filosofii care caută să determine esența după logica tradițională a inerenței (subiect / copulă / predicat). Dumnezeul viu este Dumnezeul trecerii veșnice care îndeamnă mereu la transcendere, principiu al împlinirii care lucrează în timp, loc al neîmplinitului și către care Istoria tinde continuu,

depășire care ne învață, mai critic poate decât filosofia îndrăgostită de sisteme, detașarea de formulele stabilite, de ispitele sedentare ale spiritului, pentru a face loc nomadismului orientat al vieții. De aceea, această gândire vie ne poruncește să-i depășim litera moartă, dar și să ieșim din captivitatea care este tradiția mimată și repetată compulsiv, pentru a ne deplasa către un sens care se împlinește fără a se epuiza niciodată, pe drumul libertății spiritului. Integritatea inteligenței acestei tradiții (și a acelora care au rezultat apoi: creștinismul și islamul), care a anunțat incompletitudinea radicală și nedesăvârșirea structurală a omului, interzicând toate tentativele de autosuficiență, impune așadar deschiderea. Doar un contraargument radical și distrugător poate autoriza construirea, pe ruinele sale, a închiderii necredincioase a unui integrism care să fixeze litera în scopuri cu totul străine spiritului, reabilitând de asemenea tipul de sacru căruia Biblia, în secole de răbdare, îi substituise sfințenia Spiritului. Acest Spirit nu se pune în slujba nimănui, lipsește din fortărețele în care cineva ar dori să-l închidă și respiră acolo unde dorește. O asemenea criză a izbucnit în sânul poporului lui Israel, unde de la sfârșitul exilului cuvântul instituționalizat al preoților înlocuiește verbul revelat al profeților: învățăturile lui Iisus din Nazaret.

Bibliografie

Armand Abecassis, *La Pensée juive*, Poche, „Biblio-Essais", 1987.
Martin Buber, *Moïse*, PUF, 1957.
André Neher, *Le Prophétisme*, Calmann-Levy, 1972.
André Neher, *L'Histoire de la philosophie*, „La Pléiade", pp. 50-81.
Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Seuil, 1982.
Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Plon, 1971.

CAPITOLUL III

GÂNDIREA FONDATOARE CREȘTINĂ

de France Farago

Noul Testament

O istorie strictă a cărților Noului Testament (Noul Legământ) ne-ar obliga să începem cu epistolele paulinice, despre care știm cu siguranță că au fost redactate înaintea Evangheliilor (între 51 și 67 d.Hr.). Relatarea prin viu grai a vieții și învățăturii lui Iisus din Nazaret de către discipolii săi le-a precedat, dar nevoia de a le fixa prin scris nu s-a manifestat decât după căderea Ierusalimului (70 d.Hr.). Canonul a reținut următoarele evanghelii: ale lui Matei, Marcu, Luca și Ioan. Nu este acum momentul să le descriem geneza istorică (după cum nu este posibil de a vorbi de toate cărțile Noului Testament). Presupunem cunoscută trama pe care o relatează, pentru a privilegia analiza câtorva mari teme ale gândirii puse în operă, fără a uita că nu este vorba de filosofie, dacă înțelegem prin aceasta actul rațiunii umane de a căuta principiul lucrurilor într-un demers discursiv, în maniera grecilor. Ne aflăm, din contră, în pură tradiție ebraică a unui adevăr dat, revelat conștiinței, chiar dacă aceasta nu l-a căutat, *metanoia* (întoarcerea privirii și a inimii) bulversând existența și dând naștere unei pedagogii spirituale ireductibile la spiritualitate: logos divin și nu logos uman, chiar dacă în cele două cazuri avem de-a face cu un realism relativ la ordinea profundă a realului, care, conatural omului, legitimează pretenția accesului la el, fie prin rațiune, fie prin „inimă" Atenția filosofului e reținută în special de *Evanghelia după Ioan* (cea mai recentă, redactată prin anii 95–100 d.Hr.), dar demersul nostru va atinge toate cele patru texte care, prin maniera de a prezenta faptele, încearcă să arate că înțelegerea celor petrecute și împlinite prin Iisus se află altundeva decât într-un plan pur empiric, pe care ar putea eventual să-l restituie simpla cronică.

O viață la întretăierea regatelor înlănțuite

Este o tautologie să spui despre creștinism că se leagă în mod constitutiv de Iisus, dar aceasta înseamnă și să ridici o problemă. Căci Iisus este înainte de toate evreu și doar o bună cunoaștere a iudaismului îi clarifică mesajul: acesta este „rădăcina care îl susține" (*Epistola către romani* 11,16). El a fost condamnat de către autoritatea romană pentru vina de a fi fost aclamat ca „împărat al iudeilor", acuzația formulată împotriva lui fiind de ordin politic. De fapt, în ziua de Rusalii, Iisus beneficiase la intrarea în Ierusalim de primirea rezervată în mod tradițional regilor la încoronare, mulțimea văzând în el figura Împăratului-Mesia. Învățătura lui Iisus este una din formele pe care iudaismul o ia în această epocă de criză adusă de ocupantul roman. Dacă Marcu reluase tradiția populară numindu-l pe Irod rege, Roma luase o altă hotărâre atunci când a fost reglată, în anul 4 î.Hr., succesiunea „regelui evreilor", numindu-l pentru un timp *ethnarhos* (conducătorul poporului) pe Archelaus, pentru Iudeea și Samaria, și pe Antipa, *tetrarhos* pentru Galileea și Pereea. Locul propriu-zis al regelui este deci gol, iar zeloții (sectă care revendică autonomia în mod violent) doreau să umple acest loc. Iisus, dând dovadă de o deosebită perspicacitate în ordinea politicului și evaluând raportul de forțe, deplânge cu anticipație căderea Ierusalimului. Cerând să i se dea Cezarului ce-i al Cezarului și lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu, el disocia ordinele spiritual și lumesc, lucru pe care nu l-au înțeles contemporanii săi, obișnuiți cu imixtiunea teologicului în politic. Regatului terestru al lui Israel, în care știe că nu va reveni, Iisus îi opune, în atmosfera sfârșitului unei lumi, un alt regat, acela al interiorității spirituale a cărei suveranitate invizibilă aparține Aceluia pe care Israel îl numea „Rege al regilor" (Dumnezeu).

Cogito-ul originar față în față cu autoritatea

Când Iisus își inaugurează activitatea sa publică, el începe prin botezul luat din mâinile lui Ioan Botezătorul, înrudit cu esenienii dornici de puritate și trăind în deșert o viață monastică, departe de iudaismul curent (această mișcare ne este bine cunoscută după descoperirea *Manuscriselor de la Marea Moartă*). Este epoca divergențelor de curente care traversează Palestina primului secol (fariseii, evreii de rit strict, saducheii care negau învierea și nemurirea, esenienii, zeloții). Se punea problema, dacă

nu de a lua partea vreunui curent — ceea ce Iisus nu face niciodată —, măcar de a alege referințele la marginea autorității dominante. Aceasta însemna, dintr-o dată, a adopta un profil profetic (vezi retragerea în deșert în maniera marilor profeți de odinioară) și, în ciuda respectului și piozeniei, a-și rezerva dreptul unei distanțări — ceea ce el face cu suverană libertate — față de instituțiile acreditate de care poporul căruia îi aparține credea că depinde mântuirea: Templul și Legea. El pune sub semnul întrebării cultul sacrificial tradițional (*Marcu* 11, 15; *Ioan* 2,15), anunță distrugerea Templului și, prin urmare, apariția unui alt tip de raport cu Dumnezeu (*Marcu* 13,2), își ia libertăți față de prescripția odihnei de sabat (*Marcu* 2, 23–28), proclamă fără reținere „o învățătură nouă" (*Marcu* I, 27) și merge până la a corecta cu propriile-i cuvinte, cu propria-i voință, pe acelea ale Tradiției și ale Legii: «Vi s-a spus [...], ați învățat că [...], ei, bine, eu vă spun» (antitezele *Predicii de pe munte*). Iisus opune *cogito*-ul cristic gândirii instituite. El rupe structura închisă a referinței la litera Cărții, făcând posibilă emergența unui *ego* a cărui viață trează este în relație directă și originară cu Absolutul: „În adevăr vă zic: înainte să fi fost Avraam, eu sunt" (*Ioan* VIII, 58). Dar distanțarea, în special față de secta cea mai savantă și cea mai religioasă a Israelului timpului său, fariseii, nu putea să ducă decât la prezentarea proprie ca vestitor al unui nou regim al mântuirii.

Anunțul mesianic al împărăției

Mesianismul evreu (*Septanta* a tradus cuvântul ebraic *Meshiah* prin *christos*, „cel uns") aștepta venirea Unsului Domnului, destinat mântuirii poporului său.

Pentru a-i înțelege natura, trebuie să plecăm de la caracterul sacral al regalității. Unsul lui Iahve, Regele lui Israel, este considerat nu numai alesul lui Dumnezeu, dar și fiul său (*Cartea* a II-a a lui Samuel 7,14; *Psalmii* 2, 7; 89, 27; 110–3), cel puțin de la întronare, și doar incapacitatea regilor de a face să domnească, treptat, dreptatea și justiția a provocat decăderea funcției regale (*Ieremia*) în favoarea unui mesianism sacerdotal. Esenienii așteptau un mesia sacerdotal și unul regal, și este imposibil să se disocieze atmosfera mesianică în care evoluează Iisus de doctrina apocaliptică evreiască, ce afirma prin cartea lui David doctrina unei domnii a lui Dumnezeu, definitive și universale. Tot comportamentul lui Iisus, sinteză vie a acestei duble așteptări, se înscrie în această tradiție,

pe care într-un fel o împlinește, schimbând-o însă din temelie: nerecunoscând funcția regală decât spiritului intim unit cu Dumnezeu, el desacralizase puterea lumească, temporară, ca întreaga ordine a sensibilului și a empiricului în general. „Domnia" sau „Împărăția" pe care le anunță nu relevă regalitatea reinstaurată prin puterea care ar alunga din Iudeea pe ocupantul roman, așa cum doreau zeloții, ci ospitalitatea spiritului atent la „Dumnezeul care este, care era și care va să fie". Dar, proclamând că „Împărăția lui Dumnezeu este aproape", el întoarce în mod egal și speranța eseniană într-o răsturnare evenimențială spectaculoasă, substituindu-i umilința unui eveniment personal. El prezintă împărăția ca pe o realitate germinală chemată să crească, ca un bob de muștar, dar prezentă deja pentru cei care au ochi pentru a vedea: „Pentru că, iată, împărăția lui Dumnezeu este printre voi" Ea se aseamănă „unei comori ascunse într-un cufăr", și pentru că este ascunsă, invizibilă pentru ochii doritori de bunuri terestre, dezgroparea sa nu poate fi imediată. Prezența ei ascunsă se află în conflict cu revelarea viitoare, cu o interioritate ea însăși secretă și ascunsă. Minunile înfăptuite trebuie văzute ca tot atâtea forme ale acestei prezențe, adică ale unei ordini cu totul alta de „a fi în lume", o ordine care nu discriminează între puri și impuri, ci se adresează bolnavilor, păcătoșilor, celor umili, afirmând că prostituatele îi vor preceda în Împărăția cerurilor pe ipocriții care comit păcatul de a-și face singuri dreptate. În fine, în vreme ce evreii rezervaseră dintotdeauna puterea iertării păcatelor lui Iahve, Iisus, la care absența sentimentului personal al păcatului este remarcabilă, își arogă dreptul de a exersa direct această capacitate (*Marcu*, 2, 9; *Luca* 7, 48).

Iubirea ca împlinire a Legii și ca „dincolo" ontologic al eticii

În articulația problematică pe care Iisus o instituie între ceea ce era calea tradițională a justificării (instituțiile iudaice) și ceea ce este nou (mântuirea ca spiritualizare) trebuie văzută sursa interogațiilor relative la propria lui identitate. Căci dacă Iisus declară că „nu a venit pentru a anula Legea, ci pentru a o împlini", el proclamă de asemenea că el este trecerea obligatorie către această împlinire: „Eu sunt Calea, Adevărul, Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine" (*Ioan* 14, 6). Ceea ce nu înseamnă că legea ar fi caducă (a pretinde să te ridici deasupra ei antrenează riscul de a cădea sub ea), ci, guvernând conduita vizibilă, rămâne

incapabilă de a stăpâni interioritatea. Asta înseamnă declararea legalismului ordinar și a ortopraxiei tradiționale ca insuficiente: Litera Legii moștenite nu este decât o morală provizorie destinată a fi depășită printr-o exigență interioară, mai înaltă, aceea a purității „inimii" (*Matei* 5, 22; 15, 1–9). Această trecere la supraconștiință cere chiar, în numele unei legi ontologice nescrise, depășirea literei moarte a Legii scrise, care riscă întotdeauna să întunece elanul vital sau dreapta judecată (*Luca* 10, 30; *Marcu* 2, 23). Iisus readuce astfel Legea la iubirea de aproape: „Vă dau o poruncă nouă: Iubiți-vă între voi așa cum Eu v-am iubit" (*Ioan* 13, 14), și readuce cultul spre adorația „în spirit și în adevăr", căci „Dumnezeu este spirit".

Nu e vorba aici de un imperativ categoric de ordin etic, înscriindu-se în ordinea binelui și a răului, ci de amintirea unei legi a cărei respectare, singură, garantează excelența vieții conștiente, dincolo de bine și de rău. Departe de a fi o regulă ce impune iubirea ca datorie (căci iubirea nu se poate comanda), „imperativul" iubirii formulat de Iisus recheamă pe om către ființa lui profundă, către propria-i structură ontologică, care nu se manifestă în mod spontan: dacă Dumnezeu este Viață, Iubire, omul făcut după chipul său nu poate veni la El, și deci nici la sine sau la ceilalți decât într-o relație ternară a cărei origine nu se poate determina, căci termenii care trebuie să se iubească, adică să se recunoască în deschiderea unuia către ceilalți sunt întotdeauna deja în prezență. O sarcină a integrării eului mai grea decât supunerea, o chemare de trezire a spiritului cu un rezultat mai puțin cert decât subordonarea voinței unei instanțe care riscă să rigidizeze (fie că e vorba despre apărătorii Legii, ori despre rațiunea filosofilor), dar care se deschide asupra unei existențe mai pline de grație. Viața este naștere, iar nașterea întru spirit și adevăr este de neînchipuit doar prin imperativele datoriei, cu toată autonomia acestora (*Ioan* 3, 3). De aceea Iisus cere să nu judecăm pentru a nu fi judecați, căci legile, cutumele și prejudecățile oamenilor nu sunt instanța supremă a evaluării, totuși, necesară. Iisus își asumă această funcție fundamentală a judecării, căreia îi este deopotrivă canon și al cărei instrument se declară (*Ioan* 9, 39), dar sentința este de ordin ontologic: dincolo de ordinea juridicului, el condamnă inimile împietrite care refuză căința prin tăgăduirea greșelii; și dacă există severitate în privința legalismului psihorigid, întreaga milă și iertare e dobândită de cei care primesc darul lacrimilor, care încearcă emoția corectivă și reunificatoare, închizând în ea însăși actul judicativ, evaluând situațiile încarnării. Hristos însuși a plâns. *Lacryma Christi!* (să nu uităm în ce măsură artele, muzica sacră a

Occidentului sunt îndatorate acestei teme). Heteronomia ontologică a creaturii care-și primește legile constitutive impune o umilință fundamentală care exclude rigiditatea unui voluntarism exclusiv: totul este dat, dar într-o manieră germinală. Ne aflăm în logica profundă a vieții, în care iubirea nu este gândită dulceag ca un ideal de realizat, ci ca Realul însuși care, în dezvoltarea sa, cere să se împlinească.

Pe de altă parte, dacă iubirea este sublimare a Legii, aceasta înseamnă că e de asemenea sublimare a agresivității pe care Legea nu face decât să o îngrădească. Deci legea nu este necesară decât acelora care sunt încă slabi întru spirit, în vreme ce iubirea, care este sublimare a afectivității în recunoașterea a ceea ce fondează umanitatea celuilalt, inclusiv a dușmanului, este exigența ultimă a celor tari: forță a spiritului, vitalitate a sufletului, puternică pace interioară, care nu exclude totuși conflictul (*Matei* 10, 34) și nici mânia („Rasă de vipere! Până când vă voi suporta?"). Atitudine la antipodul contrafacerilor pe care le-au operat pedagogiile populare de-a lungul istoriei; acest destin nu este el oare propriu oricărei gândiri profunde? Pierderea de comprehensiune e proporțională cu extensiunea. Universalitatea, aici, nu poate fi decât de drept, nu de fapt: mulți chemați, puțini aleși, dar cu toții sunt convocați, iar Iisus a distins între cuvântul adresat discipolilor săi și acela destinat celor pur și simplu aruncați în lume.

Cuvântul întrupat: lumina dăruită celor orbi

În Evanghelia după Ioan, Dumnezeu este Lumina eternă manifestată prin Logosul incarnat. La întrebarea despre temeiul autorității sale, Iisus a răspuns întotdeauna legându-și viața și mesajul de transcendența Tatălui, insistând asupra comuniunii cu el („Tu ești în mine, după cum eu sunt în tine", *Ioan* 17, 21), asupra dimensiunii spirituale a „filiației" sale, prin intermediul simbolismului universal al verticalității: „Nimeni nu a urcat la cer, decât acela care a coborât din cer" (*Ioan* 2, 13). Astfel că autoritatea unică a lui Iisus în raport cu oamenii (dialectică descendentă) este direct dependentă de raportul său unic cu Dumnezeu (dialectică ascendentă). Iisus se afirmă ca lumină a lumii, îndemnându-i pe cei care au ochi de văzut să vadă, urechi de auzit să audă, ilustrând, cu gestul care redă vederea celor orbi, îndemnul său la înțelegere. Căci rătăcirea oamenilor vine din orbirea lor. Exista în Evanghelii, prin intermediul *mashal*-ului ebraic, formă literară a parabolei practicate de Iisus, o

inducție permanentă a spiritului către sensul inteligibil al figurii desfășurate narativ în discursul sensibil. În trecerea de la viziunea carnală la viziunea spirituală e implicată o facultate de credință, mediatoare a înțelegerii față de cel care rostește cuvântul. Astfel, există cei care cred pentru că văd, care verifică prin simțuri, și cei care văd în virtutea credinței, care acced la un nivel superior al viziunii, pentru că renunță să reducă realul la lumea empirică imediată. Dar lumea nu poate accepta „lumina care lucește în întuneric", căci ea își proiectează reflexele asupra insuficienței fundamentelor celor mai ascunse ale lumii, cerându-i nu să le distrugă, ci să le adâncească: a construi pe stânca valorilor transcendente și nu pe nisipul imanenței, într-un cuvânt a trece la un grad de complexitate superior. Nu e de mirare că, „venită la ai săi, lumina nu a fost primită, că oamenii au trimis la moarte această lumină care era Viața" (*Ioan* 1, 11). În fapt, cu cât vocația lui s-a afirmat, cu atât mai conștient a devenit Iisus de pericolul de moarte pe care-l implicau comportamentul și autoritatea pe care le manifesta. El urma să cunoască destinul profeților martiri (*Luca* 11, 49).

Epistolele paulinice

Apostol al păgânilor, Pavel a avut un rol decisiv în trecerea creștinismului incipient de pe orbita evreiască în lumea greco-romană. Născut la Tars, capitala Ciliciei, este un evreu elenizat, iar în planul Legii, un fariseu ireproșabil. Cetățean roman prin naștere, el îmbrățișează de timpuriu tabăra persecutorilor noii credințe, în tendința universalistă pe care ea o întruchipa pentru evreii „elenizați" ai Diasporei. Dar, în anul 33 sau 34, după accesul spontan la înțelegerea mesajului pe care-l combătea, aflându-se pe drumul Damascului, Pavel își consacră viața răspândirii învățăturilor lui Hristos în întreg bazinul mediteranean, pentru a-și termina misiunea la Roma, unde și este martirizat în anul 67. Gândirea sa a trasat ireversibil contururile întregii antropologii occidentale.

Problema justificării: dialectica Legii și a credinței

Condiția noastră e sclavia: umanitatea este captiva unei forțe de disipare care invadează toate domeniile existenței individuale și colective. Cel care ne eliberează din sclavia păcatului este cel răstignit pe cruce,

cel care realizează, de o manieră patetică, sinteza paradoxală a sclavului și a liberatorului: semn al unei contradicții și al unui conflict, simbolizat în crucea suprapusă peste o lume dezbinată care-și așteaptă mântuirea. Pavel transpune în planul spiritual și etic procedeul antic al răscumpărării sclavilor, inaugurând o filiație adoptivă pentru transmiterea unei moșteniri. Devine astfel inteligibilă metafora răscumpărării umanității aservite cu prețul morții și al sângelui cristic, „omul, el însuși s-a dat ca răscumpărare pentru toți". Dar, pentru a-l înțelege bine pe apostol, trebuie reamintită natura lanțurilor care trebuie lepădate, natura fugii din Egipt, când „mielul lui Dumnezeu" se face instrument sacrificial: Pavel arată, cu îndrăzneală suverană, dar care nu e lipsită de durere, către constrângerile excesive ale supunerii rituale iudaice, care sfârșește prin a oculta esențialul și singurul element necesar: iubirea (*Epistola către galateeni*, 5, 14).

Pavel relativizează importanța exorbitantă pe care iudaismul o acordă Torei ca ansamblu de prescripții concrete. Regionalitatea jurisdicției sale îi mărturisește nonuniversalitatea, chiar dacă porunca iubirii, mereu reamintită de profeți, poartă germenele unui indiscutabil universalism. Sfântul Apostol Pavel insistă asupra faptului că „păgânii necunoscători ai Torei" îndeplinesc totuși în mod natural, doar pe baza conștiinței lor, prescripțiile acestei „Legi înscrise în inimi" (*Epistola către romani* 2, 15), singura pe care Avraam, „părintele celor credincioși", ar fi putut-o urma, credința lui precedând codul mozaic. Trebuie să se revină, pentru a anula efectele perverse ale unui legalism excesiv, la acest element „prenomic", legea naturală a conștiinței transcendente a istoriei, și la legea pozitivă. Într-adevăr, totul se întâmplă ca și cum preceptul ar fi chemat insidios la propria-i transgresiune, ca și cum Legea ar fi stimulat ispita pe care era menită să o prevină: „Nu am cunoscut păcatul decât prin lege. Și de fapt nu aș fi știut nimic despre lăcomie dacă legea n-ar fi spus: «Să nu te lăcomești!». Dar, înțelegând păcatul prin mijlocirea preceptului, în mine au apărut tot felul de pofte" (*ibid.* 7, 7–13). Pavel demască, în Legea însăși, făcută pentru a lumina conduitele oamenilor, o putere malefică de a conduce în ispită, de a seduce dorința pentru lucrările morții. Această ambivalență a Legii este aceea care-i pecetluiește caracterul de pedagogie provizorie, legată de „minoritatea" copilăriei pe care o „păzește" și „închide", dar care trebuie să dispară în maturitatea unei libertăți căreia Hristos îi arată drumul. De aceea, „adevăratul evreu" nu este cel al pioșeniei, după litera legii (*ibid.* 3, 28–29), ci acela care, „după spirit", capătă conștiința caducității inevitabile a aluviunilor istoriei spre a reveni la absolutul originar; căci dacă Avraam, cel de dinaintea Legii, este pentru

Sfântul Apostol Pavel figura emblematică a credinței și a libertății creștine, Hristos este încă mai aproape de origini. Justificării prin lucrare i se substituie justificarea prin credință, iar muncii care merită răsplătită, darul gratuit al grației. Deci, nu omul este acela care se mântuie, căci „cine va voi să-și salveze viața o va pierde", ci credința, „circumcizia inimii" despre care vorbiseră deja profeții — deschiderea către Cuvânt care a spart închiderea tuturor tehnicilor mântuirii, trecute, prezente și viitoare —, credința care deschide calea în bucurie către viața care respiră eternitate („Cine îmi va primi cuvântul, nu va vedea niciodată moartea", *Ioan* 8, 51). Din această cauză, diferențele empirice dintre oameni devin caduce, veritabila identitate, veritabila față a omului fiind Hristos însuși: „Pentru cei care au îmbrăcat cămașa lui Hristos nu mai există nici evreu, nici grec, nici sclav, nici om liber, nici bărbat, nici femeie, ci toți sunt una în Iisus Hristos" (*Epistola către Galateeni* 3, 28).

Hristos ca măsură a omului: *Ecce homo*

„Omul este măsura tuturor lucrurilor", afirmaseră sofiștii aceluiași bazin mediteranean străbătut în lung și în lat de către Sfântul Apostol Pavel.

Dar ce este omul? Dacă este adevărat, după spusa lui Kant, că toată filosofia se reduce la această întrebare, ne-ar fi imposibil să excludem din câmpul acestei filosofii mesajul Noului Testament, căci dacă el este ireductibil la rațiune, el integrează totuși ceea ce îl fondează și îl depășește — ceea ce Sfântul Pavel, elenistul, numește „misterul" Creștinismul afirmă într-adevăr că omul, în cadrul procesului împlinirii sale, mereu nedesăvârșite, nu știe niciodată cu adevărat ce este omul în totalitate. A naviga prin gândurile omului, în interioritatea ființei sale ascunse, înseamnă a depăși hotarele aparenței pentru a ajunge la acea infinitate, ale cărei „lărgime, lungime, înălțime și adâncime depășesc toate cunoștințele" (*Epistola către Efesieni* 3, 18). În fine, infinitatea acestui canon este „o nebunie pentru grecii" îndrăgostiți de măsură, care conjură iraționalitatea ilimitatului. Pentru creștinism, deci, omul nu va ajunge niciodată la *acmē*, finitudinea sa creaturală profilându-se pe fondul infinității creatoare, căutând un model de inteligibilitate a condiției umane, cu totul modern prin deschiderea sa. Iar motivul pentru care gândirea iudaică a gândit *eschaton*-ul, scopul ultim, în termenii reînvierii, adică ai recreării, ai țâșnirii către „viața eternă", este că ea nu a conceput

existența umană ca răspuns sau actualizare (fie doar și parțială), în mobilitatea timpului, a unei esențe imobile și eterne.

Dar incomensurabilitatea omului nu este legată doar de imensitatea dinamică a esenței sale infinit deschise, ea provine și din „lipsa de măsură" care este adusă de revolta unei voințe care a încercat să se desprindă de Măsura divină, a cărei amprentă o purta. Astfel, desfigurat prin coruperea imaginii dumnezeiești, depărtat de sine, cum ar putea oare omul să devină efectiv ceea ce este în principiu? Unde este deci omul, umanitatea ca atare? În nici un caz în nenumăratele noastre condiționări psihologice, sociale, sau în diviziunile noastre „etnice", răspunde Sfântul Pavel: viața noastră adevărată este „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (*Epistola către Coloseni* 3, 3). Fiul a venit ca să desfășoare întrepătrunderea dintru eternitate cu Tatăl, punând în inima istoriei măsura divină a umanității noastre, în vederea „sublimării" și a transfigurării din interior a omului natural după modelul omului „coborât din ceruri", trecere de la forma finită a naturii la Forma infinită a grației. Obiectul așteptării creștine se leagă de această problematică și nesigură conversie. În chiar sânul acestei lupte, niciodată terminate, căci una este dinamismul vieții, alta statismul ființei, orice om va recunoaște o valoare infinită, al cărei preț inestimabil a fost plătit și destăinuit de infinitatea Verbului încarnat.

„Unde ești?", întreabă Dumnezeul Facerii pe Adam după păcat. Hristos permite circumscrierea spațiului acestei prezențe, permițând umanității să se ridice din căderile și involuțiile ei. Căci acest verb, eterna forță ținând de structura omului interior, nu a arătat cum lumea poate fi „învinsă" pentru a-i grăbi sfârșitul, ci, în distincția ordinelor, i-a reamintit scopurile ultime, spirituale. Învățătura: nu poate fi viață adevărată fără mortificarea tuturor morților posibile în lume, nu poate fi viață fără de înviere, iar singura cale demnă de om este, dincolo de cădere, aceea a ascensiunii. Metoda anagogică.

Un limbaj paradoxal prelungit de dogmă: paradigma trinitară

Dacă propovăduirea lui Hristos crucificat i-a scandalizat pe evreii care gândeau divinul prin categoria atotputerniciei, dacă ea a părut nebunie pentru grecii obișnuiți să gândească în formă apolinică, aceasta se explică prin punerea în evidență, chiar în Dumnezeu, a unei pătimiri nocturne, a unei coborâri extreme, care sorțește eșecului toate reprezentările noastre

obișnuite. Ne vedem siliți la o gândire paradoxală. Formularea inedită a adevărurilor credinței s-a datorat inadecvării logosului grec, în ciuda adoptării pe scară largă a neoplatonismului, de către Părinții Bisericii, și a termenilor veterotestamentari. Ne vom limita la cazul cu totul exemplar al Trinității, căci ne aflăm acolo în miezul creștinismului, în ceea ce are el absolut unic. Intuindu-i complexitatea, nu ne-am putea aștepta la simplitatea naivă sau la reducțiile unei logici a identității, ce caracterizează raționalitatea închisă.

Faptul că primele două concilii ecumenice din istorie au fost dedicate elaborării dogmei trinitare nu poate fi întâmplător: Niceea (325), care definește consubstanțialitatea Verbului-Fiu cu Tatăl, și Constantinopole (381), consacrat în special Duhului Sfânt. A fost definită acolo concepția după care Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt împreună Dumnezeu unic și viu, viața fiind relația însăși în care unul dintre termeni nici nu se opune altuia, nici nu-l închide, ci îl postulează. „În această logică a relației (o logică ternară) constau fecunditatea și modernitatea paradigmei trinitare. Se poate considera că logica trinității, în care Dumnezeu este în relație și în care fiecare dintre Persoanele divine se definește prin relație cu celelalte două, anticipă noțiunea de structură în care un element este definit prin raporturile sale cu celelalte elemente. De aceea Trinitatea poate constitui o paradigmă pentru a gândi structura relațională a omului" (J.-M. Lamarre, *La Trinité de Saint Augustin*). Creștinismul afirmă uniunea intimă între divin și uman, infinit și finit, fără confundare sau diviziune, prin funcția mediatoare a Fiului, care promite nașterea la sine a persoanei în relația sa cu un Dumnezeu care nu îl absoarbe în sine, spre deosebire de misticile fuzionale ale Orientului, și care nu îl aruncă în lumea juxtapunerii lucrurilor și a singurătăților, caracteristică Occidentului postcreștin.

Philon din Alexandria (20 î.Hr.–50 d.Hr. [?])

Opera philoniană a aruncat, pentru prima dată și în manieră metodică, o punte între revelația biblică și filosofia greacă. Ea s-a bazat în mod conștient pe o tradiție evreiască propriu alexandrină, veche de trei secole, a cărei origine trebuie situată în transpunerea lingvistică și lexicologică a „celor 70 de cărți" (*Septanta* sau *Septuaginta*), care modificaseră sensul biblic într-unul intenționat filosofic, acordând prioritate ontologicului în fața istoricului, eticului în fața misticului sau în fața afectivului, și

întreprinzând un efort de depersonalizare a Divinității. Dar împrumutul filosofic nu este decât metodologic și formal, fondul gândirii și, prin urmare, al vieții sale rămânând fidel Bibliei: misiunea sa diplomatică la Roma între 39–40, pentru negocierea statutului politic al evreilor și reglarea chestiunii delicate a efigiilor imperiale în sinagogi, stă mărturie de asemenea în fața responsabilității comunitare care îl leagă și îl obligă, interzicându-i retragerea în viața mistică sau contemplativă, pe care ar fi ales-o în altă epocă terapeuții, evrei egipteni care preferaseră, ca și esenienii în Palestina, viața monahală.

Teoria philoniană a alegoriei biblice

Reluând metoda alegorică instaurată de școlile grecești, Philon evidențiază existența unui dublu conținut al scripturilor: sensul aparent al formulelor sau sensul ascuns, pentru care acestea sunt doar simboluri. Dar, chiar dacă sensul alegoric este mai instructiv ca cel literal, ambele nu sunt decât cunoaștere crepusculară, umbre ale luminii divine care, singură, oferă accesul către înțelegerea ultimă. Fiecare adevăr este deci susceptibil de o triplă abordare, după cum este prins direct în lumină sau indirect în fiecare din cele două umbre ale sale, literală și alegorică.

Doctrina philoniană a *logos*-ului

Dacă Dumnezeul lui Philon este absolut transcendent, scopul vieții umane este de a se apropia cel mai mult de El. Pentru a gândi raporturile lui Dumnezeu cu lumea, Philon face apel la teoria *Logos*-ului (sau a Verbului). Spre deosebire de teologia creștină, verbul philonian nu este nici coetern, nici consubstanțial cu Dumnezeu, ci creat dintru eternitate. Agent și principiu dinamic, el este imaginea lui Dumnezeu, iar omul va fi fost creat după imaginea acestei Imagini, creația nefiind nevoită, de altfel, să îmbrace vreun sens temporal, lumesc, ordinea sa avându-și principiul în Legea eternă. Astfel, când omul se unește cu Verbul, el descoperă Imaginea, a cărei imagine este, și se înalță către Dumnezeu care se revelă atunci ca Tată, din moment ce Primul Născut cu care omul se unește întru asemănare a fost născut de el. Contemporan cu Hristos, pe care nu l-a cunoscut, Philon a exercitat o influență determinantă asupra școlii creștine din Alexandria (Clement și Origene), grație căreia gândirea

sa a supraviețuit, de altfel. Și dacă doctrina *Logos*-ului, elaborată de el, nu pare să fi avut o influență directă asupra Evangheliei lui Ioan, ea a jucat totuși un rol important în discuțiile trinitare. Adevărații moștenitori ai lui Philon sunt Părinții Bisericii creștine.

Părinții Bisericii

Numim Părinți pe autorii ecleziastici de la sfârșitul secolului I până la mijlocul secolului al VIII-lea, și a căror doctrină a marcat învățăturile Bisericii. Evreii numeau Părinte pe acela care îi învăța pe alții Scriptura, iar creștinii au preluat această idee a unei nașteri și a unei educații specifice spiritului. Antropologia occidentală s-a modelat dând progresiv răspunsul la întrebarea: „Ce este omul?", mereu corelată cu întrebarea „Ce este Dumnezeu?" (Tatăl). Răspunsul s-a precizat scrutând figura Fiului, Omul-Dumnezeu, în cadrul polemicilor cu doctrinele opuse sau adiacente, abundente în Antichitatea târzie. Astfel s-a conturat dogma canonică, recunoscută de cler ca reprimând opiniile considerate eterodoxe. Dacă dogma este formularea concisă a unui adevăr complex, clamându-și universalitatea, propriu „ereziei" (de la grecescul *hairesis*, alegere) este caracterul întotdeauna reducționist al unei alte păreri: raționalizare care ia drept adevăr total ceea ce nu este decât unul parțial. Sfântul Augustin a subliniat circularitatea paradoxală a demersului care duce la înțelegerea acestei complexități: „Crede pentru a înțelege", dar și „înțelege pentru ca să crezi"

În cadrul culturii Antichității târzii s-a desprins treptat o definiție a ceea ce conferă umanității autentica ei naștere, plecând de la Principiu (Dumnezeu-Tatăl) și prin „tipul" revelator și mediator al lui Hristos. Sfinții Părinți au construit pe vestigiile moștenirii greco-romane, cu corectivele referitoare la mesajul biblic, un univers spiritual inedit, un univers fondator pentru ceea ce azi numim Europa. Dogmatizarea a constat în tratarea filosofică a statutului Fiului. Conciliul de la Calcedonia (451) și al doilea conciliu de la Constantinopole (455) decretează că Hristos este Dumnezeu și om, Dumnezeu adevărat și om adevărat, sau mai precis om–Dumnezeu, revelatul (Dumnezeu) fiind prezent în ceea ce-l revelă. Aceasta s-a impus, ca relansare și repunere în discuție a polarizării antice dintre zei și oameni, reflecția asupra lui „*Cur Deus Homo*" (de ce Dumnezeu s-a făcut om), determinând o practică socială despre care dau încă mărturie unele locuri ospitaliere din Europa, acele

„hôtels-dieu". Instituția creștină a încercat într-adevăr să unească incondiționatul datoriei teoretice și determinismul datoriei practice. Departe de a evada din lume, în maniera gnosticilor, pe care nu a încetat să o repudieze, instituția creștinismului a luat lumea în grija sa, recuperând astfel filonul ebraic, încercând, prin oameni falibili, să reconcilieze absolutul spiritului și relativitatea Istoriei. A devenit astfel principiu civilizator. Cum să nu gândești la Părinții Bisericii atunci când se face simțită nevoia de a redefini umanitatea, într-un secol care, proclamând sus și tare moartea lui Dumnezeu, s-a distins prin crime abominabile îndreptate împotriva întregii umanități, în deplină luciditate? „Omul este imaginea lui Dumnezeu [...] Cel mai puternic liant care unește pe oameni este umanitatea. Acela care îl distruge este un răufăcător și un paricid" (Lactanțiu, *Instituțiile divine* VI, 10).

• *Gândirea patristică a încercat să demonstreze compatibilitatea credinței creștine cu rațiunea.* În secolul al II-lea, gândirea lui Justin din Naplousis se mișcă în interiorul a două mari curente: platonismul și stoicismul, ale căror limite el le arată, căci dualismul suflet/corp este respins, în pură tradiție biblică, în creștinism, subtituind ideii corpului „mormânt" al sufletului și „carceră" (Platon), ideea reînvierii cărnii prin spirit. Invers, excesului unificator panteist al stoicismului, Iustin îi opune transcendența divină și libertatea, determinismului. Toți oamenii au capacitatea de a trăi după *Logos*, iar aceia care au trăit înainte de Hristos, evrei sau păgâni, dar care s-au supus luminii *logos*-ului interior, erau deja, într-un fel, creștini: vezi Socrate.

• *Ireneus din Lyon,* episcop în 178, în tratatul său *Contra ereziilor* respinge gnoza, care opune radical o lume a binelui, cea a spiritului, unei lumi a răului, cea a materiei. Acest ezoterism (religie a inițiaților), Ireneus din Lyon îl opune universalismului creștin, și contra dualismului anticosmic, el reafirmă unitatea profundă a creației: unitatea lui Hristos care, prin încarnarea sa, realizează efectiv comuniunea Omului cu Dumnezeu („Dumnezeu adevărat" și „om adevărat"); unitate a ființei umane, corp și suflet, destinată mântuirii în totalitatea naturii sale, în timpul și spațiul acestei lumi, căci „slava lui Dumnezeu este omul viu" și „slava omului este Dumnezeu". Respingând toată doctrina angelică, Ireneus reamintește că „spiritele fără corp nu vor fi niciodată oameni spirituali"

• *Studiul teologic domină secolul al III-lea,* tinzând către marile expuneri sintetice ale doctrinei. Clement din Alexandria (150–215) a încercat să arate raporturile profunde dintre filosofia greacă și doctrina creștină. Origene (185–253), inspirându-se din Philon, elaborează o teorie a diferitelor sensuri — literal, moral, spiritual — ale Scripturii. În *Apologetica* sa (197), Tertullian pledează împotriva nedreptății persecutării și cere pentru fiecare dreptul de a-l slăvi pe Dumnezeu după conștiința sa, refuzând cultul împăratului și cerând desacralizarea puterii lumești. Făcând distincția între moral și legal, el obiectează împotriva legii nedrepte, cunoaște și practică filosofia stoică. „Seneca ne aparține adesea", spune el. Dar, apropiind filosofia și credința, el își refuză orice reducere a creștinismului la „vreun gen de filosofie". În secolul al IV-lea, Biserica încearcă să-și precizeze doctrina în termeni filosofici, ceea ce dezlănțuie dispute dogmatice. *Sfinții Părinți* ai Bisericii, din cel de al IV-lea secol, nu pot fi nici citiți, nici înțeleși fără a cunoaște una din problemele lor majore: arianismul. Arius dorea să păstreze ideea unui Dumnezeu radical transcendent lumii, unic, inexprimabil, inaccesibil, imuabil, „impasibil", străin timpului. Principiu fără de principiu, despărțit de toate celelalte ființe printr-un abis de netrecut, el nu putea intra în circularitatea relației trinitare cu Verbul și cu Spiritul, excluse din Absolutul divin. Arius pune, pe urma lui Celsus, întrebări cruciale: cum trebuie gândit Dumnezeu care vine în lume și în timp, Absolutul angajat în relativ? Cum trebuie interpretată „medierea" lui Hristos între Dumnezeu și oameni? El a permis ortodoxiei, prin dezbaterile pe care le-a generat, să precizeze că dacă Dumnezeu este Cel cu Totul Altul, el este de asemenea și Cel Aproape, și că Hristos, „Emmanuel", este „Dumnezeu cu noi", făcând posibilă mântuirea omului: uniunea intimă dintre om și divinitate, fără confuzie sau divizare (care este într-adevăr, cum insistă Hegel, dogma centrală a creștinismului, cea care face să înceteze polarizarea antică între zei și oameni, afirmând că Dumnezeu este în noi). Sfântul Augustin domină acest secol prin anvergura gândirii sale. Pentru secolele VI–VIII îi vom menționa printre Părinții greci pe Dionisie (Pseudo-)Areopagitul (sfârșitul secolului al V-lea), a cărui gândire a fertilizat toată teologia medievală până la mistica renană — și a inspirat lui Suger principiile artei gotice —, Maxim Mărturisitorul (580–666) și Ioan Damaschin (640–753), ale cărui „Trei discursuri asupra imaginilor" stabilesc temeiul recursului la analogia figurativă care a însemnat atât de mult pentru arte.

În Occident, Dionisie cel Mic va sugera numărătoarea timpului de la Nașterea lui Hristos, inaugurând astfel era creștină.

Sfântul Augustin (354–430)

Este cel mai mare filosof al epocii patristice și consfințește ruptura cu lumea antică, grefând demersul rațiunii pe adeziunea la conținuturile de credință lăsate prin tradiție și încredințând inteligenței sarcina ulterioară a elucidărilor. Repudiind intelectualismul radical și orgolios al tinereții sale, el revendică fertilitatea cooperării între inimă (credință) și înțelegere, singura capabilă să ne ofere adevărul viu și unificator.

Trei mari principii structurează filosofia lui Augustin

• *1. Principiul interiorității.* Prezența adevărului „locuiește omul interior" Certitudinea realității universului sensibil, certitudinea propriei noastre existențe, care se fondează pe evidența propriei noastre gândiri, certitudinea evidențelor matematice, care afirmă raporturile inteligibile, independente de experiență, în sfârșit, dragostea universală pentru frumos dau mărturie despre existența unor reguli imuabile, fondatoare pentru toate judecățile noastre, lumea inteligibilului, loc al adevărului etern. Este deci o certitudine care constituie o armă eficace contra scepticismului, căci este indubitabilă, contra materialismului, căci ea revelă natura inteligibilă a adevărului, contra subiectivismului, căci ea e certitudinea unui adevăr pe care spiritul „îl descoperă, dar nu îi este creator"

• *2. Principiul participării.* „Orice bine ori este Dumnezeu (Binele suprem), ori pornește de la Dumnezeu (bine limitat)", sau „orice lucru este bun prin natură și esență sau prin participare"

• *3. Principiul imuabilității* servește la a distinge ființa prin esență de ființa prin participare, deci creatorul de creatură: doar ființa imuabilă este adevărată pentru că doar ea este absolut simplă, ființă prin esență, *ipsum esse*. Rezultă de aici că orice lucru, orice perfecțiune ar poseda, din moment ce nu este imuabilă, fiind afectată de neființă, nu este „per se" Este ceea ce trăiește conștiința umană care, în suferința secretă a timpului, își trăiește finitudinea, în dorința Binelui suveran, menit să gestioneze metamorfoza Ființei. Augustin povestește în *Confesiunile* sale criza existențială care l-a adus de la un eu divizat, frământat de multiplicitatea

impulsurilor unor dorințe haotice, la restructurarea fundamentală a sinelui, plecând de la experiența eternității pe care a trăit-o.

Două teme esențiale caracterizează filosofia augustiniană: Cine este Dumnezeu? Cine este omul? Uniunea acestor teme în doctrina omului — imagine a lui Dumnezeu — explică preocuparea simultană pentru imanența, ca și pentru transcendența divină: Dumnezeu este „*internum aeternum*", „cel mai îndepărtat și cel mai prezent", „locul cel mai ascuns, cel mai intim interior fiecărui lucru, căci toate lucrurile sunt în el, și cel mai exterior, pentru că el este deasupra tuturor lucrurilor"

Două forme de iubire — două cetăți

Tendința către etern este sufletul timpului și motorul însuși al iubirii, ceea ce conferă dinamismul creaturii. Cu toate acestea, iubirea rău orientată își poate rata scopul. Virtutea autentică nu este alta decât caritatea care ne face să iubim ceea ce trebuie iubit: Dumnezeu și aproapele. Lucru care se extinde în domeniul politicului. În *Cetatea lui Dumnezeu,* scrisă după cucerirea Romei de către goți (410), Augustin opune caracterului muritor al civilizațiilor fondate pe „pasiunea hegemonică", eternitatea domniei scopurilor ultime, interne, spirituale. Cum ar putea lumea să pună în umbră acest „regat" care nu este al lumii, ci e transcendent experienței și istoriei, și, totuși, capabil să o inspire în reconstrucțiile ei necesare? Cetatea lui Dumnezeu, deschisă universalității oamenilor care îl recunosc pe Dumnezeu și trăiesc după legea sa, se opune cetății terestre, al cărui principiu este exclusiv iubirea de sine. Departe de a condamna domeniile politic și social ca atare, Augustin înfierează doar pervertirea voinței în cetatea terestră, gata să idolatrizeze Statul, pe care l-ar lua ca scop în sine, făcând din spațiul omenescului un câmp închis sortit disperării, dacă nu ar exista în paralel și strâns legată de structurile mundane invizibila cetate spirituală, a cărei deschidere veghează împotriva tentațiilor totalitare inerente puterii. Hristos, Verbul întrupat, este centrul acestei istorii pe care o recheamă către principiul său (*alpha*) și o călăuzește către împlinirea ei (*omega*), dând astfel persoanei umane o valoare absolută. Efectuând ruptura de gândirea antică, Augustin afirmă că Istoria are un sens care transcende tragicul empiric — excesul de rău care se manifestă în ea —, sens care constă în ralierea cetății oamenilor la valorile fondatoare ale Ființei care este etalonul judecății.

Răul, libertatea și grația

Răul, privație de ceea ce este necesar unei ființe pentru perfecționarea integrității naturii sale, nu este, prin substanța sa, un păcat avându-și originea în voința liberă și principiul în orgoliu, orgoliu care împinge creatura să deturneze ordinea lucrurilor din mersul ei firesc. Dezordine fiind, păcatul provine dintr-o libertate care tinde să se rupă din dependența sa ontologică, dependență care-i condiționează totuși statura de entitate creatoare. Ratând ființa, existența se află în stare de căderе, în mizerie (reprobabilă), rău derivat din primul și de asemenea din rea-voință. Din acest punct servitutea păcatului nu este decât auto-aservirea libertății care s-a pierdut pe sine. Numai grația, putere reunificatoare profundă a eului alienat, poate atunci înlătura piedicile care fac voința neputincioasă, poate reinstala libertatea în eficacitatea sa creatoare, ceea ce dă adevărul vieții, al Vieții însăși. Astfel, dacă omul se pierde, numai Dumnezeu îl poate salva, căci El singur deține partea de ființă care-i lipsește omului. Intuirea grației, care este întotdeauna capabilă (pentru omul care încearcă să se recentreze) să dezlege determinismele naturii, a interzis antropologiei creștine orice explicație reducționistă a psihicului (tentația modernă), orice credință într-un destin ineluctabil (explicație antică). În chiar miezul mizeriei păcatului și al servituții pe care o induce, Augustin a descoperit în mod paradoxal măreția omului, semnul libertății sale, recunoscând aici reflexul demnității absolute a creaturii spirituale, niciodată pe deplin captivă în determinisme, ci mereu capabilă de eliberare, de renaștere, prin sublinierea profunzimii metafizice a răului, în dimensiunea lui tragică.

Concluzie

Dacă modernitatea pare a se defini ca o criză în care singura referință este subiectul fără referințe, contestând Universalul în numele relativismului neputincios care sfârșește prin a răstălmăci, cu armele rațiunii, rațiunea însăși, revalorificarea gândirilor fondatoare care au scrutat, în uimirea originară, eternitatea, poate oferi speranța unei depășiri a acestei derive prezente. Vom începe să înțelegem necesara reluare hermeneutică a textelor îngropate în uitare (cf. Ricoeur, Gadamer), uitare din care răsar totuși opere care mărturisesc vitalitatea unei gândiri căreia i se înregistrase poate puțin prea repede actul de deces. Cum să-l uităm în acest context pe Lévinas? El, care a făcut experiența totalitarismului, răspunde unei

tradiții din pricina căreia era cât pe ce să moară, atunci când amintește necesitatea ruperii cercului închis al Totalității pentru o deschidere spre infinit *(Totalitate și infinit)*. Fenomenologia chipului, pe care o schițează, ne trimite la cele mai vechi texte ale Bibliei: limbaj dinaintea oricărui limbaj, chipul celuilalt în goliciunea sa vulnerabilă și prima interdicție: „Să nu ucizi!". Suntem chemați la reciprocitatea recunoașterii în exterioritatea radicală a două subiectivități ireductibile și inasimilabile, suntem obligați să luăm inițiativa responsabilității față de celălalt pe care „îl avem în pază" Celălalt mă lasă „să văd" invizibilul și îmi revelă infinitatea Dumnezeului ascuns, al cărui sanctuar este. Omul care a deschis ochii către infinit simte că, oricât de departe ar putea merge „secularizarea gândirii", ea trebuie să se oprească în fața a ceea ce nu trebuie niciodată profanat, transcendența absolută a lui „*Dieu qui vient a l'idée*" (J. Vrin), scrutând chipul omenesc.

Biblia își vădește caracterul fondator: departe de a opune pe Dumnezeu omului, ea semnalează prezența divinului în miezul cel mai intim al omenescului.

Bibliografie

Noul Testament

Stanislas Breton, *Saint Paul*, PUF, col. „Philosophies", 1988.

Jean Daniélou, *Les Manuscrits de la mer Morte et les Origines du christianisme*, Orante, 1974.

Message évangélique et culture hellénistique, Desclée-Cerf, 1990.

Philon din Alexandria

Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, 1958.

Părinții Bisericii

Hans von Campenhausen, *Les Pères latins*, Orante, 1969.

Hans von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Orante, 1969.

Pierre Hadot, „Patristique", *Encyclopaedia Universalis*.

Sfântul Augustin

Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris, 1950.

Holte, *Béatitude et sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, 1962.

Erich Przywara, *Augustin — Passions et destins de l'Occident*, Cerf, 1987.

Sfântul Augustin, *Les Dossiers* H., L'Âge d'homme, 1988.

- *Pentru o lectură speculativă asupra creştinismului:*

Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, III, 1.

CAPITOLUL IV

GÂNDIREA FONDATOARE A INDIEI

de François Chenet

Izvoarele gândirii indiene

Cu toată reticența generală a Occidentului, de două secole, în a acorda gândirii Indiei calificativul de „filosofie", minunata aventură filosofică a Indiei, pe nedrept ignorată în Franța din cauza unui conglomerat de factori, atât ideologici (de pildă, etnocentrismul europocentric, inerent Logosului occidental), cât și instituționali (cf. R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, PUF, 1989), reprezintă fără îndoială una dintre realizările majore ale spiritului uman și este parte integrantă a marii aventuri a umanității, cu condiția să o surprindem pe aceasta din urmă în unitatea sa, dincolo de varietatea istorică a arealurilor culturale risipite în timp și spațiu.

Dacă filosofiile Indiei — a căror vocație principală conjugă armonios reflecția asupra surselor experienței, meditația asupra întregului experienței și al realității, elucidarea marilor mistere ale condiției umane și căutarea mântuirii — sunt de natură a ne trezi interesul, aceasta se datorează faptului că India este deopotrivă laboratorul și muzeul unei aventuri umane, adică ale unui anumit mod de a concepe și de a trăi condiția umană: India a elaborat soluții proprii la marile probleme ale condiției umane — să nu uităm că problemele filosofice își au originea în datele imediate ale acesteia — și a dat dovadă de extremă originalitate, atât în domeniul gândirii filosofice, estetice, literare, cât și în acela al modului de organizare a vieții sociale și a diverselor tehnici ale civilizației materiale. Aceasta înseamnă că aproape nu există ramură a filosofiei și a epistemologiei, sau domeniu al științelor umaniste, așa cum sunt concepute și se dezvoltă ele astăzi, care să-și permită luxul de a ignora aportul Indiei. Dar, oricare ar fi valoarea culturii hinduse, cum este însă posibil să vorbești adecvat despre un univers de gândire care nu îți aparține?

Demersul comparatist, cu toată atenția acordată diversității umane, și deci polifoniei civilizațiilor în istorie, nu reușește întotdeauna să rezolve toate problemele complexe, aferente condițiilor de posibilitate și legitimitate ale filosofiei comparate, pe care ne vom limita să le prezentăm pe scurt. Este neîndoielnic că acela care abordează o arie culturală atât de diferită de a noastră, devenind victima vertijului în fața abundentei imensități și a opacității sale, respectiv a stranietății, va ajunge în ultimă instanță să-și pună următoarele întrebări spinoase: Este posibil să compari civilizațiile, universurile lor de gândire și producțiile lor culturale? Sau acest lucru este imposibil datorită specificității ireductibile a culturilor? Civilizațiile îi fac deci pe oameni să trăiască în lumi de necomparat? India, acest imens subcontinent în care trăiește a șasea parte a umanității (840 milioane de locuitori), se înscrie, în ciuda filiației indoeuropene, în afara spațiului mental occidental — în India se vorbesc 15 limbi oficiale și 1652 de dialecte. Datorită practicării a numeroase religii (82,6% hinduși; 11,4% musulmani; 2,4% creștini; 2% adepți ai religiei șiite și 0,7% jiniști), India este confruntată *volens-nolens* cu o alteritate radicală internă.

În fața sistemului complex și stabil al valorilor, credințelor și practicilor religioase, subiacent variațiunilor de suprafață, caracterizând la propriu arealul cultural hindus, filosofia comparatistă trebuie mai întâi să se abțină de la subscrierea la credința pozitivistă în permeabilitatea culturilor, să se abțină de asemenea de la căutarea pripită a universaliilor transculturale: trebuie să se abțină de a cădea în fluzia interpretării unei alte culturi prin prisma culturii proprii. Ea trebuie să respecte specificitatea culturii studiate, să o surprindă în coerența ei istorică și organică. Ar fi periculos și cu totul iluzoriu să clasezi noțiunile, comportamentele, înlănțuirile de idei sau filosofeme, aparținând unei culturi atât de diferite de a noastră, în rubrici cu nume grecesc sau latin. Căci comparația este expusă întotdeauna, cu toată aparența de neutralitate și în ciuda postulării unei simetrii între culturile comparate, primejdiei de a impune furtiv termenilor comparației cadrul de gândire occidental: oare nu înțelegem mai presus de toate, atunci când abordăm un univers de gândire exotic, ceea ce eram meniți să înțelegem în virtutea propriei noastre vocații, a propriei noastre orientări culturale și în virtutea momentului istoric în care ne aflăm? Într-adevăr, este imposibil să evităm o perspectivă susceptibilă, în condițiile sale, de a face să transpară criteriile comparației: demersul comparatist trebuie să îndrăznească să chestioneze presupozițiile implicite ale preconcepțiilor netematizate, de ordin antropologic și

prefilosofic, care se află la temelia însăși a ansamblurilor culturale date comparației și pe care se grefează speculația filosofică. Pe de altă parte, dificultatea traducerii originalității în propria noastră limbă trimite la o dificultate mai profundă: rețeaua semnificațiilor unui termen dintr-o limbă nu corespunde în mod necesar semnificațiilor și valorilor unui termen filosofic, mai mult sau mai puțin consacrat în tradiția noastră. Terminologia utilizată în filosofia studiată și categoriile de care ea e legată riscă să nu-și mai afle rostul. Iată de ce orice ispită de a recunoaște în sistemele de gândire ale Indiei (sau ale Chinei) analogii cu filosofiile noastre occidentale trebuie să se supună controlului riguros al metodei comparatiste.

Filosofia comparatistă va evita entuziasmul neofiților de a pune în lumină cine știe ce vagi asemănări tematice sau corespondențe parțiale. Nu mai trebuie spus că travaliul său presupune informarea corectă, care să țină cont de ansamblul articulat al reprezentărilor, al credințelor și al valorilor, care dă grila de lectură proprie interpretării existenței sale de către cultura hindusă. Va fi necesară o facultate empatică autentică pentru a putea asimila cu răbdare conținutul presupozițiilor, al noțiunilor cardinale, al categoriilor, „organizatoare ale gândirii", anterioare și subiacente schemelor gândirii conștiente și intenționale, al valorilor caracteristice și permanente, proprie lumii socioculturale indiene, și care constituie „codul său cultural" Chiar dacă prezentarea detaliată a constelației reprezentărilor fundamentale ale lumii hinduse depășește cadrele demersului nostru, putem totuși să indicăm cele mai importante dintre ele:

— noțiunea de ordine sociocosmică (*dharma*), cheia de boltă a universului hindus, contrastul pur-impur care structurează întreg câmpul socioreligios hindus;

— noțiunea cvadripartiției „scopurilor omului" (*purushârtha*), adică cele patru scopuri polare ale acțiunii umane: voluptatea (*kâma*), bunurile materiale și puterea (*artha*), pioșenia în fața legilor religioase (*dharma*) și, în sfârșit, eliberarea din ciclul renașterilor (*moksha*);

— noțiunea „datoriilor omului" (*rina*);

— noțiunea de lege socioreligioasă specificată în funcție de clasele funcționale și stadiile canonice ale vieții (*varnâshramadharma*), cu corolarul său, noțiunea de datorie de stat (*sva-dharma*), care definește datoria fiecăruia, după clasa socială și stadiul de viață în care se află;

— noțiunea de „regim al castelor", care definește structura socială a societății brahmanice și hinduse, împreună cu raporturile complexe dintre

cele patru mari clase funcționale (*varna*) ale diviziunii ideale a societății și miliardele de grupuri sociale elementare individualizate care sunt „castele" (*jāti*);

— noțiunea de lege a actului și a efectelor sale (*karman*), cu corolarul său, transmigrația sufletului de-a lungul nașterilor succesive (*samsāra*);

— noțiunea de „nonviolență" (*ahimsā*, „absența dorinței de a ucide sau de a răni");

— noțiunea de atribute sau de „calități constitutive" (*guna*), adică doctrina celor trei modalități de manifestare a energiei universale;

— noțiunea de iluzie cosmică (*māya*);

— noțiunea de timp ciclic și de „vârstă a lumii" (*yuga*) etc.

Dornic de a înrădăcina studiul sistemelor în descrierea acestui teren cultural al mediului social și religios, de care ele depind și pe care au înmugurit și înflorit, filosoful comparatist va fi atunci în măsură, în urma lecturii operelor reprezentative, să raporteze filosofemele la categoriile culturale în care acestea se înscriu. Doar cu această condiție putem spera să depășim incomunicabilitatea culturilor pentru a întâlni adevărata Indie și, în măsura în care stranietatea omului pentru om nu este niciodată absolută, putem accede la propriul nostru adevăr.

Revelația vedică și începuturile speculației

Nimic nu este mai emoționant decât să asiști la începuturile unei aventuri care urma să dureze aproape 3000 de ani (cca 1 500 î.Hr. până în secolul al XVI-lea sau al XVII-lea d.Hr., dată la care reflecția creatoare a Indiei este pe deplin așezată și când filosofia indică devine un cimitir de virtualități sterilizate). Și chiar dacă prestigiul originii este prea adesea uzurpat, cum ne învață Nietzsche, și chiar dacă vârsta inițială a civilizației brahmanice, adică vârsta vedică, nu reprezintă acel stadiu ideal sau auroral al umanității la care visau romanticii germani, în particular Friedrich Schlegel, ca mit al vârstei de aur, nu e mai puțin adevărat că în India totul începe cu *Veda* sau *Vedele*, care sunt cel mai vechi monument literar și religios al civilizației brahmanice la începuturile sale. Aceasta pentru că nu au fost niciodată descifrate inscripțiile de pe sigiliile de steatită ale civilizației Indusului (siturile arheologice din Mohenjo-Daro și din Harappa, între 2 300 și cca 1 700 î.Hr.), civilizație care a precedat invaziile succesive (1 800–1 000 î.Hr.) și sedentarizarea popoarelor de războinici și păstori de origine indo-europeană în India de nord-vest.

Textul numit *Veda*, adică „Știința pură" sau „Cunoașterea supremă", este alcătuit din patru culegeri de texte:

— *Rig-Veda*, sau culegere de stanțe, care conține mai multe mii de imnuri adresate principalelor divinități ale panteonului vedic (Indra, Varuna etc);

— *Yajur-Veda*, culegere de formule sacrificiale;

— *Sāma-Veda*, colecție de melodii rituale;

— celor trei culegeri care constituie „Tripla Știință" (*Trayī Vidyā*) li se adaugă *Atharva-Veda*, ulterioară, care conține știința rezervată unei clase aparte de preoți, preoți Atharva.

Aceste texte sunt scrise într-o sanscrită arhaică, a cărei înrudire cu celelalte limbi indo-europene (greaca, latina, germana, celta și slava) a fost stabilită din 1816 de către savantul german F. Bopp, fondatorul gramaticii comparate, apoi confirmată de achizițiile abundente ale filologiei și ale mitologiei comparate (cf. în principal opera lui G. Dumézil). Compilarea întregului ansamblu poate fi situată între 1500–1200 î.Hr., pentru primele trei culegeri, și către 900 î.Hr., pentru cea de a patra. Concepută esențialmente ca o „Vestire" (Cuvânt Revelat), diversificată după tradițiile familiale de transmitere și de interpretare, denumite „ramuri" (*shākhā*), *Veda* a fost memorată și transmită oral vreme de trei milenii (a fost fixată prin scris de-abia în secolul al XIV-lea), astfel că, începând cu epoca vedică, doctrina a fost transmisă prin intermediul școlilor independente.

• *Gândirea indiană a dorit să exprime în permanență Adevărul Ordinii lumii*, încă de la origini, ordine fundamentală a cărei expresie perfect adecvată se dorește a fi „Legea eternă" (*sanātana dharma*) — expresie prin care hindușii își exprimă credințele. Acest Adevăr fără de început coincide în India cu autorevelarea Absolutului în epifania sa primordială, care a afectat forma unui Cuvânt increat — tocmai *Veda* —, care s-a făcut auzit la începuturi de către Vizionarii (*rishi*) primordiali. Revelație care a avut loc, *in principio et nunc semper*, căci la fiecare reînnoire cosmică această vestire sacră de origine non-umană (*apaurusheya*), care închide în sine infinitul potențial al Sensului, face obiectul revelației parțiale date înțelepților inspirați, care o „aud" și o transmit oral muritorilor. Ideea unei asemenea revelații permanente ca lucru „auzit", denumită tocmai *Shruti*, adică „tradiție fondată pe revelație", îmbracă în mod necesar pentru conștiința hindusă un adevăr dintru și întru eternitate. Tocmai în acceptarea autorității corpusului vedic, ca fundament și normă,

își găsește universul religios brahmanic, apoi hindus, întemeierea, iar casta sacerdotală a brahmanilor, de care aparține majoritatea clerului, referința originară, ca și legitimitatea socială. Astfel că revelația vedică, întregită mai apoi de „tradiția întemeiată pe memorie" sau *Smriti* (cuprinzând „părțile auxiliare ale *Vedei*", tratatele de ritualuri, codurile de legi socioreligioase, ca *Legile lui Manu*, epopeile și *Purāna*), va apărea ca *alpha* și *omega* speculațiunii brahmanice.

• *Shruti cuprinde de asemenea diferite straturi de texte religioase,* fiecare trimițând la una din culegerile vedice: *Brāhmana*, texte de exegeză în proză, definind structurile și procedurile arhetipale ale sacrificiului, care trebuie să fie corect executat pentru a fi eficient, și străduindu-se să ofere justificări coerente ale acestuia, chiar dacă uneori stufoase datorită simbolismului lor complex, apoi *Āranyaka* (*Texte ale Pădurii*, 900–600 î.Hr.), mai scurte, prelungiri ale textelor *Brāhmana*, de necitit în altă parte decât în liniștea pădurii, deci la distanță de comunitatea satului, având un caracter mai pronunțat ezoteric și gnostic, și, în sfârșit, *Upanișadele* (700 sau 600–500 î.Hr.. și 300 pentru cele mai recente), care constituie „sfârșitul Vedelor" (*vedānta*) și asupra naturii cărora vom reveni. În măsura în care *Āranyaka* pun accentul pe valoarea intrinsecă a cunoașterii semnificației ultime a riturilor, mai degrabă decât pe necesitatea de a le executa efectiv, ele formează, dimpreună cu *Upanișadele*, „secțiunea cunoașterii (*jñānakānda*), care se opune „secțiunii riturilor" (*karmakānda*), constituită de partea *Brāhmana* a *Vedei*. Această scurtă enumerare a ceea ce numim „structura" *Vedei* (simplificată aici), adică a marilor subdiviziuni ale canonului vedic, se impune pentru înțelegerea genezei speculației filosofice în India.

• *Dacă în Rig-Veda omul își înalță rugăciunea către zei,* sau către o ipostază particulară a divinului, căreia îi acordă. în cutare sau cutare circumstanță, rolul primordial, învestind-o chiar cu atribute aparținând altor zei („henoteism" sau „catenoteism"), cerându-i bunăstare materială și „viață lungă", în aproape toate textele ulterioare *Rig-Vedei* este vorba despre sacrificiu, aflat în centrul religiei vedice: zeii făceau obiectul unui cult solemn cuprinzând eulogii. sacrificii. libații cu licoare sacră (*soma*) și cu unt topit. Se disting două registre ale cultului: unul major și solemn (*shrauta*), al cărui act principal este sacrificiul (*yajña*), executat de un sobor de preoți oficianți (*ritvij*) — brahmani experți în ritual și deținând fiecare o funcție specifică (oblațiune. manipulări sacre. cânt liturgic,

control al bunei desfășurări a riturilor) — în beneficiul celui care execută sacrificul, sacrificantul (*yajamāna*), și, pe de altă parte, cultul „domestic" (*grihya*), care cuprinde simpla oblațiune cotidiană a laptelui în foc (*agnihotra*) — la drept vorbind, aceasta ține de ambele registre ale cultului —, dar și „riturile perfective" (*samskāras*), adică diferite rituri de trecere care jalonează existența hindusului de la naștere până la moarte (ceremonii de naștere, de inițiere, de nuntă, de moarte etc.), și care permit definirea hinduismului mai degrabă ca o „ortopraxie" (*i.e.* îl recunoaște pe hindus dacă se comportă ca atare, dacă execută deci un ansamblu de rituri) decât ca o ortodoxie comportând anumite dogme. Ritualismul sacrificial atingea apogeul prin derularea marilor sesiuni sacrificiale prin care regele își sărbătorea victoriile în manieră solemnă (*ashvamedha* sau „sacrificiul calului") sau era uns în ziua încoronării (*rājasūya*), ori prin care un sacrificant se străduia să-și sfințească persoana, construind, de exemplu, un mare altar al Focului în formă de șoim cu aripile strânse (*agnicayana* sau ritul construcției altarului Focului).

Definiția vedică a omului, învăluită într-un anume ritualism sacrificial, este cu totul originală: omul nu este aici „un animal politic", ca la Aristotel, ci, dintre toate animalele, este singurul capabil să aibă vocația sacrificiului (să fie deci agent sau victimă a sacrificiului). Sacrificiile se făceau pentru a menține Ordinea și mersul lumii, garantând un curs bine „structurat" al fenomenelor, în favoarea operațiunilor ritualului stabilindu-se o rețea de conexiuni desfășurate în domeniul invizibilului, cu tendința de a identifica microcosmosul (persoana umană), activitatea sacrificială și fenomenele naturale din macrocosmos (universul). Această pregnanță a ritualului explică abordarea în India vedică a speculației în funcție de el. Faptul că religia vedică presupune un ansamblu de rituri, și nu de dogme, poate explica de ce gândirea indiană s-a bucurat de la începuturi de o ciudată libertate speculativă.

Instinctul metafizic s-a afirmat alături de discuțiile depre ritual în „imnurile speculative" ale *Vedei*, prezente în straturile târzii ale *Rig-Vedei*, iar reflecția a reușit să se ridice până la considerarea unui misterios Principiu unic, masculin, „Unul (*eka*) căruia înțelepții îi dau multe nume", sau mai adesea de genul neutru și desemnat în mod aluziv prin „Aceasta" (*tad*), postulat ca origine, mai degrabă decât cauză a lumii, el fiind „Nenăscutul" (*aja*). În căutarea unui Principiu al întemeierii sale, se remarcă o anumită constanță a debutului unor imnuri printr-un episod cosmogonic care descrie trecerea, în etape succesive, de la Neființă la Ființă: „Nu exista atunci nici Neființă, nici Ființă. Unul respira singur,

fără ca să existe suflu. Nu exista nimic, în afara Aceluia. Atunci, prin putința dorinței creatoare (*tapas*), Unul se născu; Dorința i-a fost dezvoltarea originară, [dorința] care fu prima sămânță a Conștiinței" (*Rig-Veda* X, 129). Cosmogonia a devansat mitologia — o cosmogonie a dorinței și nu a voinței, în maniera Vechiului Testament —, speculația diferențiindu-se de religie, în măsura în care prima, în căutarea Principiului unic, viza explicarea întregului realității, în vreme ce a doua rămânea dedicată multiplului și nestructuratului. Alte imnuri descriu cosmogonia ca pe un sacrificiu total. Într-unul din imnurile celebre ale creațiunii, figurând în partea mai nouă din *Rig-Veda*, creația este prezentată ca dezmembrare sacrificială, de către zei, a lui Prajāpati, „Stăpânul creaturilor", sub forma Omului primordial (*Purusha*), gigant cosmic sau Macranthrop, dat morții în timpul Primului Sacrificiu, și care a dat naștere atât Soarelui, Lunii, vântului, focului etc., cât și celor patru clase funcționale ale societății brahmanice și tuturor ființelor (*Rig-Veda* X, 90). În acest mit, cosmosul este un om gigantic, dar omul este și un univers la scară, o dată ce este comparat cu cosmosul. Acesta este arhetipul nenumăratelor mituri indiene despre crearea lumii. În altă ordine de idei, reflecția indiană a ajuns la intuirea Ordinii cosmice universale (*rita* sau *dharman*, devenit *dharma* în sanscrita clasică), a cărei forță ordonatoare și dimensiune morală, cu valoare corelativă pentru univers și om, domină cursul natural al lucrurilor.

• *Totuși, nici Unul Vedelor, nici sacrificiul nu reprezintă sfârșitul gândirii vedice, ci noțiunea de brahman* (consemnată pentru prima oară în cartea a X-a a *Brāhmanei celor o sută de drumuri, Shatapatha-Brāhmana).* Format de la rădăcina verbală BRIH — care însemna creștere și plenitudine intensivă —, *brahman* (cuvânt de gen neutru) era energia conținută în formulele rituale (analogă *augurium*-ului latin), pe care o cunoștea preotul *brāhmana* (cuvânt de gen masculin, preot analog lui *Flamen dialis* latin), „păstrătorul Cuvântului atoatestăpânitor". Această energie, erijată în forță transcendentă universală, era elementul fondator al eficienței mundane a sacrificiului vedic. Ea a fost în mod progresiv ipostaziată și promovată la rang de sursă creatoare universală, de forță cosmogonică responsabilă de nașterea și evoluția universului formelor: universul, în bogăția sa, apare ca manifestare extensivă și glorioasă a unei intensități deopotrivă generoasă și infinită. Acest izvor universal nediferențiat și insondabil este considerat totodată și transcendent acestei lumi, și imanent ei, ca înlănțuire substanțială a fenomenelor. Astfel,

căutarea Principiului universal, începută în „imnurile speculative" ale *Vedei*, își va găsi încheierea în desemnarea lui *brahman* ca absolut și creator. Pe scurt, *brahman*, ca fundament substanțial al tuturor ființelor și ca rădăcină invizibilă a fenomenelor, este „esența misterului" lumii: el este „Realul din real" (*satyasya satya*), altfel spus *Ens realissimum*.

În paralel cu această căutare a Principiului universal, speculațiunea aflată la începuturi, bazată pe corespondențele și asemănările între microcosmos și macrocosmos, pe care lucrarea sacră le dispune sistematic, descoperă că un principiu al unității monadice și al coeziunii se află de asemenea în ființele individualizate și, bineînțeles, în om, principiu care joacă în planul microcosmosului rolul lui *brahman* din planul macrocosmosului. Totul se întâmplă ca și cum *brahman* ar avea drept corelativ și resurgent, în plan microcosmic, un principiu interior de coeziune și unitate monadică, cunoscut sub numele de „sine" (*ātman*, termen folosit în principal cu *Brāhmana celor o sută de drumuri*; *Shatapatha-Brāhmana* X, 6, 3) și prezent în toate ființele individuale. Iată de ce Yājñavalkya îi poate răspunde lui Cākrāyana: „Întrebi ce este *brahman*? Este sinele (*ātman*) care se află în toate!" (*Brihadāranyaka Upanishad* III, 4, 1). La celelalte ființe, acest „sine" este substratul unitar al elementelor sau constituenților lor; în cazul omului, acest „sine" (termenul *ātman* este curent folosit în sanscrită în locul pronumelui reflexiv) este principiu vital și putere spirituală aflată în inimă, „minune" (*yaksha*) închisă în fortăreața (*pur*) a corpului.

• *Se pare că cele două doctrine despre ātman și despre brahman s-au dezvoltat în realitate simultan* și s-au influențat reciproc, pe măsură ce s-au aprofundat, până la joncțiunea finală pecetluită de Revelația upanișadică, după cum e mărturie faptul că cele spuse despre *ātman* individual se aplică în același moment și sinelui universal (sau *brahman*-ului). Rămâne de văzut prin ce a marcat revelația upanișadică o revoluție în cadrul continuității vedice.

În textele *Brāhmana*, sacrificiul desăvârșea procesul cosmogonic al individuației reînnodând la întregul Ființei pe omul risipit în fluxul entropic al devenirii distrugătoare: sinele său, adică principiul interior de coeziune, de-abia schițat, se găsea restaurat, consolidat și împlinit în urma unui proces de reconstrucție perfectivă care însoțea, de pildă, construirea altarului Focului (*agnicayana*). Sacrificantul trebuia să-și alcătuiască încă de aici un trup de slavă și să devină demn de nemurire. Or, îndoiala începuse să-i cuprindă pe cei care ordonau sacrificiile,

îndoială asupra perenității rezultatelor, adică asupra duratei efectelor rituale. Angoasa se manifesta ca teamă de „morțile repetate" (*punarmrityu*), odată ce roadele actelor lor sacrificiale se vor fi epuizat, și, prin urmare, și preafericita lor călătorie celestă *post mortem*.

În orice fel am interpreta această noțiune delicată a „re-muririi" (s-a vrut a se identifica aici premisele schemei transmigraționiste, ceea ce este nesigur), a avut loc atunci o întoarcere decisivă, reflectată de textele *Āraṇyaka*: o evoluție complexă, pe care nu o putem urmări aici în detaliu, care va conduce la interiorizarea progresivă a ritualului către un „meta-ritualism" (L. Renou), adică transpunerea sacrificiului material în sacrificiu mental și disocierea „cunoașterii ezoterice" de contextul ritual și teologic, pentru a ajunge la înlocuirea acestei cunoașteri cu omologii implicite în sacrificiul cunoașterii (*jñāna*) condițiilor existenței umane: în ochii vizionarilor (*rishi*), totul se întâmplă din acest moment ca și cum gnoza eliberatoare ar fi sacrificiul cel mai eficient, în chiar momentul în care pretinde că dezvăluie structurile profunde ale realului.

• *Aspirația de a depăși finitudinea existenței umane se instalează*, conturând o direcție radical nouă, a cărei amintire o păstrează următorul pasaj upanișadic, ca a unui eveniment nemaiauzit: „s-a întâmplat că un oarecare înțelept, dornic de nemurire, cu ochii întorși, contempla Sinele în intimitatea sa" (*Katha Upanishad* IV, 1). Altfel spus, înțeleptul și-a întors privirea și a perceput cu ochiul interior lumina nemuririi. Datorită acestei „descoperiri", care a avut probabil loc în mediile monastice, în cercurile primilor yoghini și ale „extaticilor", „căutătorii de adevăr" și-au dat seama că Sinele nu este (re)construit, ci că el *este* dintru eternitate, ca o patrie originară: au înțeles atunci că integralitatea unității și a coeziunii sale substanțiale este dintru început dată. Deja, „către el tind aceia care-și caută locul adevărat — locul salvării lor (*loka*) — după o viață de rătăciri" „Actele (rituale) nu pot nici să-l mărească, nici să-l micșoreze [...]. Acesta este într-adevăr Marele Sine (*ātman*) fără început, fără bătrânețe, fără moarte și nemuritor, preafericit, *brahman*" (*Brihadāraṇyaka Upanishad* IV, 4, 22–23 și 25). De unde se vede că Revelația upanișadică a transfigurat moștenirea textelor brahmanice, aducând la sensul unei unități statice corelațiile ritual / lume și micro / macrocosmos, baza speculației vedice, simultan cu contragerea într-una singură a corespondențelor cosmo-rituale, a „conexiunilor" (*upa-ni-SAD*), a echivalențelor analogice și a omologiilor între planul subiectiv (*adhyātma*) și planul obiectiv (*adhidevata*), mergând până la concentrarea finală, la capătul

unei progresii metodice, într-o echivalență supremă: echivalența Sinelui imanent (*ātman*) și a Chintesenței sacre a Ființei universale (*brahman*), sau a Absolutului transpersonal. Această identitate decisivă, obiect al Revelației upanișadice, formează tema centrală a textelor cunoscute sub numele generic de *Upanișade*.

Înflorirea gândirii speculative în Upanișade

Upanișadele formează ultimul strat al textelor religioase care compun corpusul vedic. Cele mai importante și mai vechi *Upanișade* sunt cele numite „vedice", care, după tradiție, sunt în număr de treisprezece (sau unsprezece), fiecare legându-se de o anumită „ramură" a *Vedelor*:

— *Aitareya* și *Kaushītaki* se leagă de *Rig-Veda*;

— *Brihadāranyaka* și *Isha* se leagă de *Yajur-Veda* albă;

— *Taittirīya, Katha, Shvetāshvatara* și *Maitri* se leagă de *Yajur-Veda* neagră;

— *Chāndogya* și *Kena* se leagă de *Sāma-Veda*;

— *Mundaka, Prashna, Māndūkya* se leagă de *Atharva-Veda*.

În momentul expunerii doctrinei upașinadice nu trebuie pierdut din vedere faptul că ea cunoaște o semnificativă modificare, de la *Upanișadele* vechi la cele mai recente. *Upanișadele* se pot împărți în patru grupe (al căror număr poate însă varia):

— Prima grupă cuprinde cele mai vechi *Upanișade*, cele două mari *Upanișade* vedice în proză, încă tributare speculațiilor ritualice ale perioadelor precedente, *Brihadāranyaka* (700–600 î.Hr.), având în centru figura înțeleptului Yājñavalkya, și *Chāndogya*, dominată de figura înțelepților Uddālaka Aruni și Shāndilya, *Aitareya, Kaushītaki* și *Taittirīya*. *Kena* se află la granița dintre grupe.

— A doua grupă cuprinde *Upanișadele* mai puțin vechi, *Katha, Isha, Mundaka, Prashna*.

— A treia grupă, hotărât post-budistă, cuprinde *Maitri* și *Māndūkya*.

— A patra grupă conține *Upanișadele* atașate la *Atharva-Veda: Mundaka, Prashna* și *Māndūkya*.

S-au adăugat apoi, de-a lungul timpului, 95 de *Upanișade* minore, cel mai adesea de obediență „sectară" vișnuită sau shivaită, care vor forma grupul devenit clasic al celor *108 Upanișade* (108 după *Muktikā Upanishad*, dar cele mai multe sunt apărute din compilări ulterioare).

• *Într-o manieră generală, Upanișadele se prezintă ca un fel de meditații liturgico-filosofice* cu formă foarte liberă și adesea lirică, care își exprimă concepția prin dialoguri filosofice, cu ocazia unor dispute teologice (*brahmodya*) în legătură cu o enigmă cosmologică, sau cu ajutorul maximelor gnomice, a analogiilor (*dristānta*) metaforice sau chiar a dezvoltărilor *per exempla*. Prin opoziție cu construcția *more geometrico* a *Eticii* lui Spinoza, stilul upanișadic agreează diferite procedee, ca de pildă pe cel al mitului, pe cel „pointillist", al prezentării convergente a mai multor aspecte ale aceleiași realități sau idei directoare, procedeul seriilor metafizice, indicând corespondențe între diverse concepte în relație de emergență progresivă, procedeul „punerii în corespondență" sau „punerii în echivalență" analogică, care dă numele său genului „*Upanishad*" (upa-ni-SAD, literal, „a se apropia", „a fi sau a se da privirii", „a se confrunta"), procedeul etimologiei semantice, drag textelor *Brāhmana* și apropiat de *Cratylos*-ul platonician, creând ocazia pentru „calambururi sacre" etc. Se înțelege că o gândire atât de subtilă și complexă a putut ușor trece drept o gândire plină de incoerențe și contradicții, astfel că unul dintre comentatorii săi timpurii, Shankara, va încerca să suprime această acuză, invocând diferența între adevărul relativ sau exoteric (*aparā vidyā*) și cel absolut sau ezoteric (*para vidyā*).

• *Speculațiile Upanișadelor au întreprins căutarea a ceea ce constituie unitatea monadică a subiectului și au postulat existența Sinelui (ātman)* în sânul ființei noastre spirituale. Sinele a apărut astfel atât ca un principiu funcțional, psihologic, moral și spiritual, cât și ca un principiu ontologic.

Sinele a apărut mai întâi ca un principiu funcțional, ca „suflu de viață" sau „suflu principal" (*ātman* are ca prim sens pe cel de „suflu de viață"; cf. termenul grec *atmos*, care se regăsește în „atmosferă", și cf. termenul german *atmen*), și ca principiu de viață în raport cu trupul.

Sinele este principiu psihologic, moral și spiritual, în măsura în care el apare atât ca unitate a tuturor actelor senzoriale, cât și ca agent intern: acest Sine, care este în toate, este „ceea ce vede în privire" și care nu poate fi văzut, „ceea ce cunoaște în cunoaștere" și care nu poate fi cunoscut etc. (*Brihadāranyaka Upanishad* III, 4.2). Nu trebuie să dorești, deci, să cunoști cuvântul, actul, spiritul, ci pe acela care vorbește, agentul, gânditorul. „Mișcat, împins de ce zboară gândul?" întreabă *Kena Upanishad*. Răspunsul: din pricina lui *ātman*, agentul intern și principiul incomprehensibil, „altul decât ceea ce este cunoscut, altul, iarăși, decât ceea ce nu este cunoscut", „acel ceva de care gândul a fost gândit" (*Kena*

Upanishad 1.3 și 5). Sinele este astfel acel ceva prin care totul e manifestat și care nu este manifestat de nimic altceva. Sinele, pentru că îndeplinește funcțiunile pe care Kant le va atribui, mai târziu, subiectivității transcendentale, și pentru că el este principiul și focarul oricărei cunoașteri, nu poate, într-adevăr, căpăta *aparență*, afară de cazul când și-ar fi sieși obiect: cum ar putea, într-adevăr, Subiectul pur să se cunoască? Intuiția va fi deci instrumentul surprinderii indescifrabilei prezențe a acestei esențe spirituale în străfundurile spiritului nostru, *intimius intimo meo*, cum va spune Sfântul Augustin, adică la capătul extrem al interiorizării: „Sinele trebuie perceput cu ajutorul Sinelui însuși care se dorește a fi cunoscut. Sinele celui care dorește să cunoască Sinele își găsește propria esență" (*Mundaka Upanishad* III, 2.3).

Una din căile privilegiate ale căutării unui astfel de principiu interior a fost, desigur, cercetarea alternanței vitale a stărilor de veghe (*jagrat*), de vis (*svapna*) și de somn profund (*sushupti*). Meditând asupra traseului psihologic care sfârșește în somnul profund, reflecția a descoperit că există în om, subiacentă celorlalte trei stări instabile ale sufletului, „o lumină în interiorul inimii" (*hridy antajyotih*), lumină cu autoluminozitate constitutivă, și care are puterea să aducă la manifestare o autentică *lux perpetua*, care nu este alta decât Sinele (*Brihadāranyaka Upanishad* IV, 3, 7). Teoria stărilor sufletului, deja atestată în primele *Upanișade*, a fost mult reluată în cele târzii. Sub forma sa clasică, elaborată desigur mult mai târziu, în *Vedānta* post-shankariană, această teorie susține că sufletul omenesc este susceptibil, în mod natural, de trei stări, iar supranatural de o „a patra" (*turīya*), identitatea cu *brahman*.

Sinele a fost considerat, de asemenea, drept conducător sau moderator (*antaryāmin*) intern al tuturor ființelor, pe care le înlănțuise ca firul invizibil care leagă perlele într-un colier (*sūtrātman*): „Acela care, locuind în toate ființele, este diferit de toate ființele [acela] pe care ființele nu-l cunosc, [acela] pentru care ființele sunt trupul, [acela] care din interior acționează asupra tuturor ființelor, acela este *ātman*-ul tău, agentul intern, nemuritor" (*Brihadāranyaka Upanishad* III, 7. 15, 1 și 23).

În sfârșit, Sinele este ceea ce fondează realitatea metafizică a individului, constituind substratul ipseității sau nucleul ontologic al Persoanei.

Vocabula *ātman* conotează în același timp identitatea personală, așa cum se exprimă ea în principal în folosirea termenului în locul pronumelui reflexiv în sanscrită, dimensiunea interiorității spirituale și profunzimea ontologică pe care se grefează caractere și destine individuale: pe scurt, Sinele este *substanța unității interioare*.

Or, iată că interioritatea și universalitatea converg, în perfectă imanență a Sinelui, locuitor al inimii omului, astfel că Sinele individual se dezvăluie, în favoarea unei rupturi de nivel, ca Sinele universal, Ființa însăși a tot ceea ce este, sau chiar ca Suflet al lumii. Atunci când înțeleptul ajunge, într-adevăr, prin meditația ghidată de gnoză, la „peștera inimii" — peștera (*gahvara*), locul inițiatic prin excelență, loc al misterului — și pătrunde în spațiul concentrat în interiorul lui *ātman*, ca un punct imperceptibil, Sinele individual, trecând de la starea sa empirică la una absolută, devine vast și omniprezent ca *brahman* însuși, după cum ne învață celebra *Gnoză după Shāndilya*: „Acest *ātman* al meu, locuitor în miezul inimii, e mai mic decât bobul de orez, de ovăz, de muștar, de sorg, decât miezul bobului de sorg. Acest *ātman* al meu, locuitor în miezul inimii este mai mare decât pământul, decât cerul și spațiul dintre ele, mai mare decât toate aceste lumi. El conține orice activitate, orice dorință, orice miros și gust, el cuprinde tot acest univers, dar rămâne mut, indiferent. Acest *ātman* al meu, locuitor al miezului inimii este *brahman*. Pentru cel care gândește: «Părăsind această lume voi fi una cu el» nu este nici o îndoială că așa se va întâmpla" (*Chāndogya Upanishad* III, 14. 3–4). Căci „*brahman* este realitate, cunoaștere, infinitate. Cel care știe că este ascuns în peștera [inimii] se află pe supremul firmament." (*Taittirīya Upanishad* II. 1).

Chiar atunci când cel care meditează accede la „această esență greu de perceput, integrată misterului, ascunsă în peștera inimii" (*Katha Upanishad* II. 14), i se dezvăluie *unitatea interioară totală a tuturor ființelor* — unitate la care toate ființele participă și căreia îi aparțin. Nici o filosofie în afara celei din *Upanișade* și, mai târziu, din *Vedānta* nu a celebrat cu atâta strălucire Unicul, fără secund, esență intimă a întregii multiplicități, și nu a înțeles mai clar Unitatea supremă.

Această profundă unitate a Ființei nu este decât disimulată pentru privire, în spatele diversității și al haosului aparențelor. Pentru *Upanișade*, continuitatea Ființei este esențială, iar omogenitatea sa nu este mai puțin funciară: Ființa nu are nici lacune, nici vid, nici determinări. Toate diferențierile individuale apar ca rezultat al operațiilor cuplului diferențiator „nume și formă" (*nāmarūpa*), deci ca rezultat al întâlnirii dintre un nume și o formă. Continuitatea imediată și profundă a Ființei nu e fragmentată decât la suprafață de aspectul exterior și de limbaj. În vreme ce grecii descriu fiecare lucru în structura sa integrală, inclusă în rigoarea formei, și în vreme ce dialectica din *Philebos* atribuia perfecțiunea formei definite, nu încape nici o îndoială că pentru gândirea upanișadică, într-o

tendință devenită apoi constantă a gândirii indiene în general, lucrurile se petrec cu totul altfel: formele (*rūpa*) nu sunt decât locul dispersiei și al sărăciei ontologice: *omnis determinatio est negatio*, după cum afirma Spinoza în Scrisoarea nr. 50 către Jarig Jelles. Or, „pluralitatea nu există. Cel care crede că vede pluralitatea în univers trece de la moarte la moarte. Trebuie să vezi [Sinele] în unitate (*ekahā*), El acest univers stabil" (*Brihadāranyaka Upanishad* IV. 4. 19). De îndată ce toate determinațiile au fost îndepărtate („Îndepărtează tot restul!", va cere Plotin Intelectului: *Eneade* VI. 8. 21 și V. 3. 17) și s-a produs, printr-o intuiție de ordin mistic, întoarcerea la realitatea însăși, la *ātman*, la Sinele universal, se ajunge la continuitatea perfectă și unică, plenitudine a Sinelui, care se confundă cu plenitudinea lui *brahman*, principiul absolut. Astfel se explică descoperirea, de către înțelepții *Upanișadelor* (printr-o intuiție globală de ordin mistic), a experienței pure a identității nediferențiate a Sinelui, pe care fiecare îl descoperă în străfundurile ființei sale metafizice, și a Absolutului transpersonal, universal și sacru. Cele patru „Mari Enunțuri" (*Mahavākya*) condensează, expunând-o la cele trei persoane ale discursului gramatical, tocmai această identitate: „Ceea ce sunt este *brahman*!" (*Brihadāranyaka Upanishad* I. 4.10); „Absolutul, iată ceea ce ești cu adevărat!" (*Chāndogya Upanishad* VI, 9); „Acest Sine este *brahman*!" (*Māndukya Upanishad* 2); „Cunoaștere pură, aceasta este natura lui *brahman*!" (*Aitareya Upanishad* V 3). Pentru că meditația asupra acestor enunțuri era menită să premeargă și chiar să faciliteze emergența experienței eliberatoare, adică aceea a realizării intuitive a acestei identități actuale, trebuie că ele au pus la grea încercare, de-a lungul secolelor, întreaga sagacitate a exegeților *Vedāntei* clasice, în încercarea de a le induce un *modus operandi*.

Cât despre experiența eliberatoare în sine, ea este descrisă adesea ca o scufundare în lumină, pentru că lumina transcosmică se arată identică cu aceea din interiorul omului: „Lumina care strălucește dincolo de acest Cerc, dincolo de toate, în ținuturile cele mai înalte dincolo de care nu se mai poate urca, este în adevăr aceeași lumină care strălucește în interiorul omului (*antah purusha*)" (*Chāndogya Upanishad* III.13.7). O experiență în deplin acord cu acea autoviziune a luminii, pe care o va descrie cu atâta subtilitate Plotin (*Eneade* V 3. 8.18; VI. 7. 36.17).

• *În Upanișadele de dată medie și recentă s-a înregistrat însă o evoluție* caracterizată printr-un dublu demers către transcendență și dualism. Evoluție, fără îndoială, crucială, căci ea a pregătit și anunțat, pe de o parte,

apariția filosofiei *Sāmkhya* și a practicilor yoga, pe de alta, a curentului numit *bhakti*, asupra cărora vom reveni.

În vreme ce în primele *Upanișade*, Unul prezenta tendința contopirii în Tot, iar transcendența celui dintâi se distingea cu greu de imanența celui de al doilea, în *Upanișadele* medii și recente s-a dezvoltat tendința separării Unului de Tot și a distingerii în Unul-Tot a două moduri de a fi, aparent incompatibile: „absolut" și „relativ", „spiritual" și „material", „personal" și „impersonal" etc. Astfel, *brahman* a fost privit sub două forme: „Sunt într-adevăr două aspecte ale lui *brahman*: acela dotat cu formă și informul, muritor și nemuritor, fix și mobil, sensibil și transcendent" (*Brihadāranyaka Upanishad* II. 3.1). În paralel se dezvoltă dimorfismul lui *ātman*; centrul pur al lui *ātman*, denumit *antarātman*, tinde să devină un principiu spiritual autonom numit Spirit (*purusha*), adică principiul Conștiinței pure, spectator impasibil, martor pur, separat de natură și devenire: „Nu mai mare decât un purice, *purusha* stă în miezul lui *ātman*, stăpân peste ce a fost și peste ce va fi: din fața lui nu poți fugi" (*Katha Upanishad* IV.12). Acest principiu al Conștiinței pure devine un principiu transcendent și distinct în raport cu experiența psihomentală și chiar, în anumite contexte, un Zeu unic (*ekadeva*): „După cum soarele, Ochiul-lumii-întregi, nu e contaminat de murdăriile exterioare văzute de ochi, tot așa Sinele dinlăuntrul fiecărei ființe nu se lasă nicicând contaminat de mizeria lumii, fiind el însuși în afară" (*ibid.* II.2.11). Totul se întâmplă ca și cum plenitudinea Unului-Tot ar fi scindată în două părți opuse și ireconciliabile — aceea a Absolutului și aceea a devenirii universale (*samsāra*, termen care nu apare până la *Katha Upanishad*), devenire funestă și iluzorie, atât cosmică, cât și psihică, dar și domeniul sufletului etern, și acela al devenirii perisabile —, cele două domenii postulate mai târziu de ontologia dualistă *Sāmkhya* (caracterizată de un dualism cu mult mai profund decât acela din tradiția occidentală): domeniul Spiritului etern (*purusha*) și acela al Naturii în mișcare (*prakriti*).

Factorul decisiv răspunzător de această evoluție a fost descoperirea necesității implacabile a legii actului și a efectelor sale (*karman*), dimpreună cu corolarul său, transmigrația sufletelor (*samsāra*). Legea actului, a cărei revelare a fost umbrită de mister (*Brihadāranyaka Upanishad* III.2.13), este legea universală a cauzalității retributive: ea postulează că orice acțiune morală calificabilă își cheamă răsplata într-un timp mai mult sau mai puțin îndepărtat și cu aportul tuturor forțelor universale. Actul (*karman*) nu mai este actul sacru sau opera rituală a Brahmanilor, ci actul interesat și egoist, hrănit de dorință și care generează un flux

existențial în perpetuă devenire, acela al morților și nașterilor repetate (*samsăra* înseamnă „cursul comun", „circulația universală"). Orbit de ignoranță, subiectul comite acte bune și rele, și pentru că maturarea (*vipăka*) „roadelor" (*phala*) lor este lentă, autorul acestor fapte trebuie să renască pentru a-și culege răsplata, proporțională cu meritele și greșelile, sub forma unor experiențe afective fericite sau amare. Forța motrice a transmigrației nu este alta decât dorința (*kāma*), la originea oricărui act intențional (*Brihadāranyaka Upanishad* IV, 4. 5 și mai departe). Chiar dacă prezentarea aprofundată a doctrinei lui *karman* și a diferitelor maniere de a-i concepe al său *modus operandi* în sânul diverselor școli filosofice depășește limitele demersului nostru, *Maitry Upanishad* post-budistă permite totuși o evaluare a opoziției dintre etern și devenire din perioada respectivă.

O dată ce sufletul, alcătuit din dorință, a căzut pradă curgerii fenomenale, el este cuprins de acea devenire concretă, reală, cu calități substanțiale (*tattva, guna, bhāva*), de care trebuie să se purifice prin asceză pentru a ajunge la starea de „izolare" sau de „eliberare". Idealul nonacțiunii (*nivritti*) tinde să se substituie celui al activității (*pravritti*).

Reflecția filosofică urmărește două planuri paralele. Pe de o parte, ea s-a străduit să afle în ce condiții se poate disocia, printr-un act de discriminare, principiul spiritual autonom (*ātman* sau *purusha*) de viața organică și de activitatea psiho-mentală, ambele incluse în categoria fenomenelor naturale și ținând încă de dinamismul inerent Naturii în mișcare, astfel încât să se poată ajunge la „izolarea" (*kaivalya*) absolută a principiului spiritual autonom. Alături de gnoză, metodă soteriologică privilegiată în *Upanișadele* vechi, practicile ascetice yoga au cunoscut promovarea la rang de cale a mântuirii (prima ocurență a compusului *yoga-sāmkhya* se află în *Shvetāshvatara Upanishad* VI.13). Pe de altă parte, s-a încercat o analiză și o elucidare a raporturilor dintre Ființa absolută (*brahman* sau *purusha*) și Natura în devenire. În *Shvetāshvatara Upanishad*, Ființa absolută a fost asimilată unui zeu personal, Rudra-Shiva, creator dar și distrugător de lumi, a cărui „magie" creatoare (*māyā* înlănțuie și închide într-o capcană toate ființele individuale. Puterea pe care o are zeul, de a proiecta în joacă (*līlā*) formele cosmosului (forme care sunt reale, ca și creația cosmică; caracterul iluzoriu va fi afirmat de-abia în *Vedānta* shankariană), în care oamenii orbiți de ignoranță se lasă prinși, nu este alta decât Natura (*prakriti*) în mișcare.

Devine astfel vizibil că *Upanișadele* constituie, prin virtualitățile divergente pe care le posedă, adevărata sursă a filosofiei indice.

Jinismul

Jinismul (de preferat „jainismului") și budismul sunt două religii indiene autohtone nonvedice, apărute în aceleași regiuni și în aceleași circumstanțe — efervescență religioasă și speculativă fără precedent în bazinul mediu al Gangelui, din secolul VI î.Hr. —, într-un mediu puțin arianizat și încă mai puțin brahmanic. Apărute ambele în cercul asceților *shramanas*, situați în marginea, atât a ortodoxiei brahmanice, cât și a formelor sale sociale, curentele de idei ale jinismului și budismului au apărut, cu siguranță, în ochii gândirii brahmanice încetățenite, ca o chintesență a doctrinelor „nonortodoxe", în măsura în care apariția și dezvoltarea lor au fost generate atât de evoluția gândirii brahmanice, cât și de reacția împotriva acestei gândiri. Succesul rapid al acestor mișcări a fost pe măsura intensității aspirației către descătușare care a apărut și s-a răspândit la acea dată.

Frate mai mare și rival al budismului, jinismul a cunoscut o dezvoltare, în mod bizar, paralelă acestuia. În fapt, originile sociale și viețile celor doi „căutători de adevăr" care urmau a fi viitorul Jina și viitorul Buddha prezintă paralelisme interesante, după cum doctrinele și practicile lor prezintă izomorfii incontestabile. Jinismul a împărtășit cu siguranță aspirația panindiană către descătușare, adică aspirația desprinderii din ciclul renașterilor grație unei anumite cunoașteri eliberatoare, cale unică pentru obținerea mântuirii: ultimul maestru dintr-o serie de 23 de profeți *Tîrthankara* care au dobândit, fiecare la rândul său, Iluminarea, Vardhamāna (549–477 î.Hr.) a obținut el însuși, după 13 ani de asceză extremă, „omniscienta" care-i aduce eliberarea, devenind astfel Marele Erou (*Mahāvīra*), Victoriosul (*Jina*) sau Învingătorul spiritual al lumii. Mahāvīra profesează o doctrină a mântuirii întemeiată pe Triplul Juvaer — Credința dreaptă, Cunoașterea dreaptă, Conduita perfectă — și pune bazele unei congregații monastice care va cunoaște în era creștină (cca 79–82 d.Hr.) o schismă profundă între „asceții goi" (*Digambāras* sau „învesmântați cu spațiu") și asceții „învesmântați în alb" (*Shvetāmbara*).

Chiar dacă doctrina jaina a fost departe de a cunoaște strălucirea celei budiste, chiar dacă dogmatica jaina a rămas, în ciuda spiritualismului său, solidară modului de gândire și presupozițiilor arhaice, în special prin modul material de a concepe operarea legii actului și a efectelor sale (*karman*), și chiar dacă ea nu a atins niciodată nici amploarea, nici originalitatea, nici rafinamentul doctrinei budiste, contribuția culturii jaina la viața intelectuală a Indiei a fost importantă (iluminism, arhitectură,

matematică, medicină, cosmologie, tratate de astronomie și astrologie, teologie, poezie etc.). Comunitatea jaina, destul de închisă, dar foarte activă, a străbătut secolele și a jucat un rol destul de important în istoria Indiei, prin practica valorilor morale înalte, ca onestitatea, munca și toleranța, în ziua de azi ea numărând nu mai puțin de 3,5 milioane de adepți.

Budismul originar

Născut aproximativ în 566 î.Hr. (cronologie incertă), fiu *kshatriya* al unui mic rege dintr-un principat nepalez de la poalele Himalayei, prințul Gautama Siddhartha, care urma să devină *Buddha*, Iluminatul (*buddha*, adică acela care s-a trezit din iluzia înrobitoare asupra lumii și asupra sa), fusese ținut în tinerețe, de către tatăl său, departe de mizeria existenței umane. Or, iată că într-o zi, ieșind din palat, el a întâlnit aspectele nefericirii omenești sub forma unui bătrân albit de vreme, a unui bolnav incurabil, a unui cortegiu funerar și a unui ascet. Aceste patru întâlniri, în definitiv banale, au fost de ajuns pentru a rupe vălul iluziei țesut în jurul lui de guvernarea părintească a confortului său moral: privind lucrurile așa cum erau, Buddha descoperise realitatea! Căci o dată cu perspectiva morții de care nu te vindeci și o dată cu luarea la cunoștință a existenței crudului adevăr, ființa umană se vede dintr-o dată azvârlită în tragedia cu final inevitabil, într-o lume în care perspectivele, mirajele și toate aceste iluzii reconfortante, generate de speranță, sunt risipite: omul se află gol în fața vieții și a morții sale, confundate. Această revelație brutală l-a făcut să renunțe pe loc la lume și să adopte la vârsta de 29 de ani maniera de a trăi a unui călugăr rătăcitor, devenind astfel, sub numele de Shākyamuni, un căutător de adevăr printre atâția alții în acea epocă. După ce învățătura maeștrilor l-a dezamăgit și după multe căutări, după ani de austeritate, el a atins în sfârșit Iluminarea sau Trezirea (*bodhi*) la Bodh-Gayā (actualul Bihar), la vârsta de 35 de ani. El a străbătut între timp nenumărate vieți succesive, dintre care numai ultimele 547 sunt cunoscute de către tradiție: nu numai că depășise orice sensibilitate la plăcere sau la durere, dar pătrunsese și secretul oricărei existențe. Și-a petrecut restul vieții (vreo patruzeci și trei de ani) călătorind prin bazinul mediu al Gangelui, recrutând discipoli și învățându-i Legea cea Dreaptă, predicând laicilor (câteva sute de predici), instituind ordinul monastic al călugărilor cerșetori (*bhikshu*) și organizând Comunitatea

budistă (*Sangha*). El a dobândit suprema Extincție (*Parinirvāna*), s-a stins, cu alte cuvinte, complet la vârsta de 80 de ani (cca 486 î.Hr., cu rezervele mai sus-menționate). Ordinul monastic fondat de către Buddha s-a răspândit progresiv în toată India. Grație zelului misionar al împăratului Ashoka (cca 269–232 î.Hr.), religia budistă a cunoscut rapid o expansiune remarcabilă. Dacă Vehiculul Decanilor (*Sthaviravāda*) sau Micul Vehicul (*Theravāda*), care se diferențiază de budismul primitiv, s-a instalat la Ceylon începând cu 250 î.Hr. și s-a răspândit apoi în tot sud-estul Asiei (Birmania, Thailanda, Cambodgia), Marele Vehicul (*Mahāyāna*) s-a dezvoltat mult mai târziu, la începutul erei noastre, în Afganistan, Tibet, în Asia Centrală, în China, în Coreea și, în fine, în Japonia. Comunitatea budistă, care cuprindea, ca și cea jinistă, călugări și laici, și-a văzut structura schimbându-se progresiv. Pe de altă parte, o serie de concilii, teatru al înfruntării tendințelor divergente, au contribuit la fixarea dogmei și a disciplinei monastice. Fixat și repartizat progresiv în trei secțiuni corespunzând la trei moduri de grupare a textelor, canonul budist comportă „Trei Coșuri" (*Tripitaka*): Coșul Predicilor lui Buddha (*Sūtra-pitaka*), Coșul Disciplinei, în special cea monastică (*Vinaya-pitaka*) și Coșul „Doctrinei aprofundate" sau sistematizate (*Abhidharma-pitaka*), sau scolastice, mai târzie. Budismul va înflori mai mult de cincisprezece secole pe tărâmul Indiei, înainte de a dispărea în jurul secolului al X-lea d.Hr., în special din pricina loviturilor de grație aduse de invaziile musulmane.

Nimic nu este mai surprinzător pentru filosoful occidental decât budismul, care a fost multă vreme victima contradicțiilor de interpretare la adresa sa în secolul al XIX-lea (budismul așa-zis „nihilism sau pesimism al slăbiciunii"). Chiar dacă progrese considerabile în cunoașterea occidentală a budismului au contribuit la disiparea unor contradicții absurde, întrebarea asupra naturii exacte a budismului rămâne: trebuie într-adevăr considerat ca o filosofie, ca un sistem etic, ca o religie, sau doar ca o disciplină psiho-somatică de tip yoghin? Dacă este vorba despre o filosofie, nu ne putem împiedica de a ne manifesta uimirea în fața unei „filosofii" care, pe inversul *theōriei* îndrăgite de primii gânditori greci și de asemenea în contra predilecției lor pentru ontologie, își interzice orice contemplație dezinteresată asupra structurilor realului și care, abținându-se de la orice speculație oțioasă asupra „problemelor eterne ale metafizicii", pentru a relua expresia consacrată, pare-se, cu mult înainte de Kant, o proiectează pe aceasta în domeniul incognoscibilului. Dacă este vorba despre o religie, stupoarea nu este mai mică în fața unei religii

„nonteologice", religie agnostică și fără Dumnezeu, care se desfășoară în imanență, recuză orice revelație divină și consideră ideea însăși de absolut suspectă. Dacă este vorba de un sistem etic, se pune următoarea întrebare: care ar putea fi, în absența oricărui principiu fondator, ca Persoana, și departe de orice sentimentalism și de orice milă „patologică" fundamentul pe care acest sistem etic ar așeza practica virtuților înalte. În fine, dacă ar fi vorba de o cale mistică bazată pe o practică a interiorizării, cum să concepi că o viață interioară se poate aprofunda în sensul unei absorbții din real mereu mai marcată, dacă acela care meditează este lipsit de suflet substanțial?

Când vom adăuga că budismul poate fi orice, mai puțin o doctrină în „-ism", vom vedea că, dacă înțelegerea budismului ne este atât de dificilă, aceasta se întâmplă poate pentru că, în realitate, el este toate acestea laolaltă.

• *Budismul primitiv se prezintă, dacă nu ca o „filosofie", atunci cel puțin ca o disciplină mentală de autoeliberare,* orientată în întregime spre rezolvarea problemei durerii și spre eradicarea definitivă a suferinței universale: este o soteriologie în stare pură, care întemeiază, desigur, eliberarea pe o anumită cunoaștere, aceea a condițiilor servituții, dar în cadrul căreia teoria a rămas întotdeauna subordonată practicii. Nu a fost oare Buddha prezentat uneori ca „maestru al remediilor" (*bhaishajya-guru*), în special în tradiția sino-japoneză ulterioară, ca un medic în stare să vindece definitiv maladia prin excelență, aceea a existenței înseși, dacă e adevărat că fiecare ființă umană este condamnată să experimenteze, mai devreme sau mai târziu, bătrânețea, suferința și moartea, la fel ca Shākyamuni.

Buddha și-a inaugurat propovăduirea Legii (*Dharma*) prin predica de la Benares — eveniment denumit tradițional „Mișcarea roții Legii" (*Dharmacakrapravartana*) —, în care el expune Cele Patru Nobile Adevăruri (*āryasatyāni*), piatră unghiulară a doctrinei „medicament" care este budismul. Expunerea acestor adevăruri ale Legii budiste, care apar ca întemeiate atât pe experiența însăși a Iluminatului (tocmai apercepția lor face din Shākyamuni un Iluminat), cât și pe Dispunerea lucrurilor (*dharma*), adică pe structura realului, prezintă un schematism medical — diagnostic, etiologie, pronostic și prescriere a terapeuticii corespunzătoare —, răspândit în cadrul speculației diferitelor școli filosofice ale epocii (cf. *Yoga-sūtra* II.15):

1. Tot ceea ce există este supus suferinței: totul este în mod intrinsec, în act sau în potență, „proastă alcătuire" sau rău existențial (*sarvam dunkham*), în urma caracterului amăgitor al nașterii, al vieții, al bătrâneții și al morții, sau al dezunirii de ceea ce iubim, sau invers, în urma asocierii forțate cu ceea ce nu iubim, sau încă, în urma neobținerii a ceea ce dorim.

2. Originea suferinței (*dukhasya samūdaya*) este „setea" (*trishnā*), ceea ce înseamnă că ea rezidă în dorințele arzătoare. Cuvântul „sete" este luat aici într-un sens mai larg, el cuprinzând desigur și concupiscența, dar și lăcomia (pruritul speculativ al insațiabilului mental care străbate aporiile metafizice), cât și dorința de a exista la nesfârșit, și chiar și dorința paradoxală de a o sfârși cu existența, a sinucigașului depresiv.

3. Totuși, cercul vicios poate fi rupt, iar suferința poate avea un capăt (*dunkha-nirodha*). Încetarea suferinței poate fi obținută prin dispariția „setei", ajungându-se astfel la fericirea supremă inerentă Stingerii (*nirvāna*) și la domeniul său incondiționat (*asamskrita*), diametral opus lumii devenirii.

4. Calea (*mārga*) care conduce la această încetare a suferinței este *„Înoptita Nobilă Potecă"*, ale cărei opt membre sau ramuri — rectitudine a gândirii, a intenției, a cuvântului, a acțiunii, a mijloacelor de trai, a efortului, a atenției, a concentrării — se pot reduce la o triadă: moralitate (*shila*), reculegere (*samādhi*) și înțelepciune (*prajñā*). Această cale caută linia mediană între cele două extreme reprezentate de o viață de plăceri, pe de o parte, și un ascetism prea riguros, pe de alta.

Cauza pentru care omul este prada unei „sete" atât de funeste este că el ignoră lanțul cauzal care guvernează existențele în devenire, legând actul moral calificabil de efectul său îndepărtat. Acest lanț cauzal este cunoscut sub numele de lege a „coproducerii condiționate" (*pratītya-samutpāda*, literal: „producere convergentă depinzând de sau în funcție de", adică în funcție de un concurs de cauze și condiții, și nu întâmplătoare), sau chiar sub numele de „Lanț al originilor interdependente". Această teorie a coproducerii condiționate este la fel de celebră și de fundamentală ca și Cele Patru Nobile Adevăruri. Este prezentată de tradiție ca o explicație suplimentară, o explicitare sau aprofundare a celui de al doilea Nobil Adevăr, cel în legătură cu originea durerii. Buddha având intenția de a explica de ce viața este dureroasă și care este originea durerii, stabilind conexiunea suferință–ignoranță. Această teorie expune această formulă cauzală cu doisprezece membri, care exprimă mai puțin o secvență temporală, cât înlănțuirea sintetică a douăsprezece conexiuni (*nidāna*), factori declanșatori, guvernând apariția regulată a fenomenelor existenței,

ca actualizare a dinamismului sintetic al legii karmice. Această formulă cauzală constituie „Roata transmigrației" (*samsāra-cakra*), în mod clasic figurată prin schema „Roții devenirii" (se va revendica, de exemplu, de la Roata devenirii tibetane, dar în realitate această schemă este anterioară, și o găsim deja la Ajantā).

Formula „producerii în dependență funcțională" este următorea: 1) ignoranța (*avidyā*) condiționează 2) formațiunile karmice (*samskāra*), cu alte cuvinte voliții care modelează renașterea și care condiționează 3) conștiința (*vijñāna*), și care la rândul ei condiționează 4) „numele și forma" (*nāmarūpa*), adică fenomenele psiho-fizice, care condiționează 5) cele șase baze ale conștiinței (*sadāyatana*), care condiționează 6) contactul (*sparsha*) între organele simțurilor și obiectele lor, contact care condiționează 7) senzația încărcată cu valoare afectivă (*vedanā*), care condiționează 8) „setea" (*trishnā*), care condiționează 9) atașamentul (*upādanā*) la cele cinci Agregate constitutive ale compusului psiho-somatic, atașament care condiționează 10) existența în devenire (*bhava*), care condiționează 11) (re)naștera (*jati*), care condiționează 12) bătrânețea și moartea (*jarāmarana*).

Aceasta este formula salvatoare pe care Buddha ar fi conceput-o în noaptea Iluminării, trecând-o în revistă, alternativ, în cele două sensuri corespunzând ordinii regresive (de la efecte la cauze și la condițiile lor), adică anagogice și terapeutice, și ordinii descendente și sintetice (de la cauze și condiții la efectele lor).

Profundă, dar dificil de interpretat, această teorie se dovedește solidară unei concepții nu mai puțin originală asupra structurii realității. Nu există într-adevăr nici o îndoială că budismul constituie, în această privință, „cea mai uimitoare interpretare a realului care a fost șoptită vreodată unei urechi omenești" (H. Zimmer). Ce tablou al realului propune deci budismul?

• *Pe de o parte, budismul, cel puțin cel străvechi, a îmbrățișat un fenomenism realist* în conformitate cu care tot ceea ce se oferă conștiinței sub forma datelor elementare discrete și fluente („elementele" sau *dharmas)* epuizează întreg realul. Pe de altă parte, budismul a dovedit o radicalitate dezontologizantă, preocupată de a combate orice idee de substanță, fie materială, fie spirituală (Sinele upanișadic ca „masă de conștiință", *vijñānaghāna* sau monadele spirituale din *Sāmkya*), și de a exorciza orice fond substanțial din lucruri. Astfel că pentru budism nu este existență supusă legii cauzalității care să nu se reducă în analiză la

un proces, la o devenire, iar realitatea lucrurilor acestei lumi, sortită efemerului, stă în oscilație perpetuă între ființă și neființă, sub legea naturală a cauzalității. Budismul apare aici ca „o cale de mijloc" între două perspective extreme (*anta*), reprezentate, pe de o parte, de concepția zisă a „permanenței", care postulează că „totul există", că sufletul și lumea sunt deci eterne, și, pe de altă parte, de concepția zisă „anihilaționistă" sau nihilistă, care postulează că „nimic nu există" și că totul este supus aneantizării. În locul noțiunilor ontologice de ființă și neființă, budismul profesează concepția „impermanenței universale", adică a lumii ca înlănțuire de cauze și efecte deopotrivă efemere, ca proces etern.

• *În privința omului,* dacă examinăm omul în manieră empirică imediată, realizăm că existența sa comportă grupări mereu instabile de fenomene care apar și dispar, de cinci feluri: aparențele sensibile și corporalitatea (*rūpa*), senzația încărcată de afectivitate (*vedanā*), activitatea mentală concretă, din care rezultă noțiunile (*samjñā*), construcțiile psihice și voliționile (*samskāra*), gândurile sau cunoștințele (*vijñāna*). Întregul câmp al experienței vitale se înscrie astfel în limitele acestor grupări de fenomene distincte, dar strâns unite, cunoscute sub numele de „agregate de atașament" (*upādāna-skandha*). Cele cinci agregate sunt vide (*shūnya*), nesubstanțiale și fără esență veritabilă: „materia se aseamănă cu o bulă de spumă, senzația cu o bulă de apă, noțiunea cu un miraj, voliționile cu tulpina (goală) a unui bananier, iar cunoașterea cu o fantomă" (*Samyutta Nikāya* III, 140–142). Budismul denunță credința funestă în realitatea identității personale (*satkāyadrishti*) și profesează vacuitatea subiectului personal pentru a risipi iluzia existenței unui subiect: nu există nici un fel de eu stabil și substanțial, pentru că individul nu este decât o serie fenomenală cu elemente schimbătoare, un complex de factori dinamici condiționați, agregat fără liant substanțial și construcție factice, total lipsit de orice Sine (*ātman*), adică lipsit de orice nucleu ontologic al persoanei și de orice bază permanentă a realității personale. Analiza riguroasă a funcționării eului și critica nemiloasă a iluziei sale constitutive se înscriu fără îndoială printre aporturile remarcabile ale budismului la elucidarea filosofică a condiției umane și la căutările spirituale ale umanității. Căci nu răspundea Buddha brahmanilor care-și întrețineau focurile sacrificiale: „nu trimit lemn pentru focul altarelor, eu aprind o flacără în mine însumi. Inima-mi este altarul, flacăra eul meu stăpânit"? Astfel se face că budismul a pus în corespondență impermanența și

nonsubstanțialitatea elementelor realului (*dharmanairātmya*) cu impermanența și nonsubstanțialitatea individului (*pudgalanairātmya*).

• *Încetul cu încetul, gândirea budistă,* la origine dispersată și în stare difuză, în sute de predici *ad hominem* rostite de Buddha, *a făcut obiectul unei elaborări sistematice* sub forma unei „Doctrine aprofundate" (*Abhidharma*) sau scolastice; câmpul de acțiune al gândirii budiste s-a extins, iar simpla doctrină a mântuirii predicate de Buddha s-a dezvoltat într-un sistem complet și o doctrină articulată care conținea o psihologie, o cosmologie, o morală și chiar o reflecție asupra naturii ultime a realului. Această elaborare sistematică a gândirii budiste a coincis de altfel cu sciziunea Comunității budiste (*Sangha*) în optsprezece secte, în jurul secolului III î.Hr. Budismul a fost, fără îndoială, un ferment pentru întreaga gândire indiană, în sensul că a furnizat brahmanismului impulsul necesar pentru ca acesta să se dezvolte conceptual și să-și codifice în sisteme definitive tezele până atunci vagi.

Bhagavad-Gītā

Celebrul poem religios intitulat *Cântecul celui Preafericit* (secolul III sau IV î.Hr.), care deși păstrează caracteristicile unei *Upanișade*, face parte din epopeea *Mahābhāratei* (Cartea a VI-a), constituie o altă sursă majoră a gândirii indiene. Acest text al religiei de devoțiune a fost unul dintre cele trei texte canonice fondatoare din care *Vedānta* își va lua punctul de plecare (*prasthāna*); oricare ar fi gradul de autoritate atribuit lui de diverse școli, el este cartea de căpătâi a oricărui hindus, atât în privința teologiei dogmatice, cât și în privința moralei și misticii. Acest poem religios extrem de elevat apare sub forma unui dialog între cel de al treilea fiu al lui Pandu, Arjuna, care contemplă din carul său de luptă cele două armate (Kauravas și Pandavas) aflate față în față pe câmpul de bătălie gata să se înfrunte. Tulburat în fața măcelului care se pregătește, el se întreabă asupra sensului acestei lupte și îl interpelează pe vizitiul său, Krishna, care nu era nimeni altul decât Domnul vorbind la persoana I cu autoritate suverană. Cum ar putea el, un războinic drept, să lupte împotriva rudelor, prietenilor, maeștrilor săi respectați, fie și pentru o cauză bună? La întrebarea insistentă a lui Arjuna — Ce trebuie făcut în vreme de restriște, atunci când acțiunea și nonacțiunea se opun una alteia cu argumente de aceeași greutate? — Krishna răspunse în felul următor:

„Vei acționa conform cu datoria ta de stat (*sva-dharma*) și vei lupta, în calitate de prinț (*kshatriya*), dar fără a te atașa de roadele actelor tale". Astfel că divinitatea nu ezită niciodată să se încarneze pe pământ sub forma avatarurilor (*avatāra*, literal, „coborâre" a divinității pe pământ), pentru a lua apărarea celor drepți, atunci când ordinea socio-cosmică este pusă în pericol de aroganța și nebunia tiranilor „demonici" (*asura*): „Pentru protejarea celor buni și distrugerea celor răi, pentru restabilirea ordinii, din timp în timp, îmi fac apariția" (IV, 8).

Pentru că este sortit acțiunii, această lume fiind „câmpul activității" (*karmakshetra*), omul trebuie să-și împlinească datoria de stat, datoria publică, renunțând (*tyāga*) însă la roadele actelor sale (*karmaphala*), renunțând adică la rezonanța lor afectivă. Doar în acest sens, acțiunea, purificată și iluminată, încetează de a fi sursă de alienare, ca în *Upanișade*, încetează de a fi înrobitoare și devine cale către eliberare: „Cine știe să vadă în acțiune non-acțiunea și în non-acțiune, acțiunea, acela între toți oamenii posedă vigilența spiritului, acela [doar] este unit în yoga, acela [doar] îi îndeplinește toate sarcinile" (IV, 18). Astfel, mesajul din *Bhagavad-Gîtă* conciliază ireconciliabilul și acoperă distanța aparent infinită dintre acțiune și renunțare. „Calea renunțării intramundane" (Max Weber), instaurată de *Bhagavad-Gîtă*, propunea o sinteză între datoria publică și aspirația către libertate interioară, astfel că omul-în-lume poate obține seninătatea și pacea dacă privește cu detașare efectele actelor sale. Acest mesaj deschide de asemenea posibilitatea mântuirii în lume pentru toți. Învățătura din *Bhagavad-Gîtă* propune o interiorizare a renunțării vizibile și instituționale (*samnyāsa*), sub forma unei renunțări invizibile și interiorizate, mai puțin susceptibilă să pună în primejdie coeziunea socială. Pe de altă parte, *Bhagavad-Gîtă* se prezintă ca reorganizare a învățăturii upanișadice în jurul temei religioase a Personalității divine unice (*ekānta dharma*), cu corolarul său, calea devoțiunii iubitoare (*bhakti*), întemeiată pe partajul grației în relația interpersonală dintre devot (*bhakta*) și zeul său, Preafericitul (*Bhagavant*), conform celor două valori ale rădăcinii verbale BHAJ — după cum este la diateza activă („a da") sau la cea medie („a primi în partaj"); Domnul este Preafericitul, adică cel „Bine Dotat", care își alege și-și iubește devotul, „dându-i în partaj" un tip de grație pe care acesta „îl primește în partaj"; devotul, care se adresează Domnului său ca unei persoane, îi răspunde la rândul său prin adorație exclusivă. Atestat încă din *Shvetashvatara Upanishad* (VI.23), curentul religios al „participării din iubire" (după cum se mai poate reda termenul de *bhakti*), care, accesibil tuturor, își ia dinamismul

din afectivitate, urma să se răspândească începând cu primele secole ale erei noastre și să genereze, alături de nenumărate opere aparținând lirismului sacru, puternice construcții doctrinare, de obediență „sectară" vishnuită, krishnaită sau shivaită, capabile să rivalizeze cu acelea ale „căii cunoașterii"

Părțile speculative din *Bhagavad-Gītā* precizează natura relației între sufletul individual și această „hiper-persoană", dacă se poate spune așa, care este Persoana Supremă (*Purushottama*), elucidându-le identitatea ontologică fundamentală: „Chiar dacă pare divizat, Sufletul suprem rămâne indivizibil: el este Unu. Chiar dacă el susține toate ființele, trebuie să înțelegi că tot el este acela care le devoră și le face să se dezvolte" (XIII.16).

Chiar dacă a fost declarat transcendent și dincolo de manifestări, după modelul lui *Brahman*, Dumnezeul din *bhakti* nu se desprinde niciodată complet de imanența sa într-o lume care este aici reală, și el se revelă chiar lui Arjuna ca totalitate cosmică, în Cântul al XI-lea. Încercând să articuleze esențialul doctrinei upanișadice și câteva noțiuni din Sāmkhya cu exigențele teismului indian, *Bhagavad-Gītā*, text poetic și mitic de factură compozită, lasă totuși într-o oarecare nedeterminare relațiile dintre Absolutul personificat, pe de o parte, și sufletul individual și lumea, pe de alta. De unde și plurivocitatea acestui text, care a solicitat de-a lungul secolelor reflecția diferitelor școli și a hrănit viața spirituală a Indiei până în zilele noastre.

Concluzie

În preajma erei creștine, filosofia Indiei urma să intre într-o nouă fază a istoriei sale, în vreme ce hinduismul se substituia încetul cu încetul religiei brahmanice clasice. Hinduismul prezenta trăsături noi, atât în panteonul său, cât și în planul practicilor culturale. De-abia la sfârșitul perioadei epice (în care începuse compunerea celor două mari monumente ale culturii indiene, epopeile *Rāmayana* și *Mahābhārata*) începe cristalizarea reflecției filosofice, până atunci difuze, a diferitelor școli, sub forma sa clasică. Această cristalizare este rezultatul unei lungi dezvoltări anterioare, care, în cea mai mare parte, ne scapă. Atunci apar cele șase „puncte de vedere" (de la rădăcina verbală DRISH —, „a vedea", „a privi") sau „sisteme" ale filosofiei indiene clasice, care se combină două câte două: *Nyāya* și *Vaisheshika*, *Sāmkhya* și *Yoga*, *Pūrva-Mīmāmsā*

și *Uttara-Mīmāmsā* sau *Vedānta*. În paralel cu emergența celor șase „puncte de vedere", are loc înflorirea filosofică a budismului, o dată cu apariția Marelui Vehicul (*Mahayāna*).

Din această scurtă schiță istorică reiese că filosofia indiană nu este atât de monolitică pe cât se crede de obicei, căci evantaiul doctrinelor sale este extrem de larg. Înaintea studiului detaliat al celor șase mari „puncte de vedere" brahmanice și a prezentării înfloririi metafizice cunoscute de budism în sânul Marelui Vehicul, din volumul următor, putem încerca, cu titlu de concluzie, să decelăm, nu fără a simplifica la extrem, câteva dintre trăsăturile caracteristice cele mai importante ale filosofiei indiene, opunându-le celor ale filosofiei occidentale. Făcând aceasta, vom trimite la opoziția dintre maniera în care a fost conceput însuși proiectul filosofic în India și, respectiv, în Occident.

Animată de dorința căutării inteligibilității cauzale, filosofia occidentală a încercat să dea socoteală de inteligibilitatea lumii, cercetând structurarea internă a realului. Ea a promovat o cercetare pur teoretică și speculativă. În India, dimpotrivă, proiectul filosofic a avut ca *primum movens* scopul existențial și concret al eradicării suferinței și al atingerii eliberării: postulând valoarea eliberatoare a cunoașterii, filosofia indiană s-a dovedit a fi mai mult decât o propedeutică a unei doctrine soteriologice, ea a fost în sine o soteriologie, după cum o atestă numele de *moksha-sāstra* pe care i-l dau filosofii indieni. Totuși, India nu a delimitat câmpul specific al filosofiei de domeniul religios *stricto sensu*. Recursului la inteligibilitatea cauzală în diferite domenii ale realității și ale experienței, filosofia indiană i-a preferat recursul la o atitudine introspectivă pe care am putea-o numi „psiho-metafizică", dovedită de rolul jucat, de pildă, de speculațiile asupra alternanței stărilor de veghe, de vis și de somn profund, sau de analiza naturii și a funcționării psihismului. Cercetând legătura dintre destinul nostru și acela al universului, ea a subliniat caracterul prioritar al practicii și al experimentării față de speculația teoretică: ea a pus accentul pe practicile destinate mai puțin cunoașterii, cât transformării omului în contact cu Realitatea supremă. Astfel, în opoziție cu idolatria rațiunii auto-absolutizate din Occident, unde omul este nu numai deținător al rațiunii, dar și menit ei, filosofia indiană a promovat suspendarea activității intelectuale, tăcerea mentală în care se dizolvă raționcinările abstracte. Fiind cunoscut că orice cunoștință adevărată este pentru filosofia indiană mai întâi nu gândită, ci „realizată", adică trăită și integrată, ea va privilegia experiența intuitivă directă ca singur mijloc de acces la Realitatea ultimă: ce este cunoașterea metafizică

pentru ea, dacă nu luarea în stăpânire a tuturor profunzimilor Ființei prin conștiință, profunzimi de regulă ascunse de jocul superficial al vieții? În sfârșit, spre deosebire de imanentismul pur al umaniștilor occidentali, ea a demonstrat o voință neobosită de a-l proiecta pe om dincolo de propria lui condiție, dincolo de orice condiționare: dacă umanismul autonom și antropocentric al Occidentului a sfârșit prin a situa măreția omului în cultul însuși al umanității sale, tradiția indiană a așezat această măreție doar în posibilitatea, latentă în om, de a transcende ordinea umanului prin *accesul la interioritatea revelatoare*.

Se pot percepe prin contrast limitările la care este supusă tradiția occidentală. În primul rând, locul nemeritat pe care aceasta l-a acordat rațiunii discursive și inteligenței de tip logic a împiedicat-o prea adesea să recurgă, atunci când rațiunea eșua, la intuiția suprarațională, în vreme ce India a recunoscut dintotdeauna primatul intuiției directe și a admis existența unor oameni care au avut acces la cunoașterea supremă, anume înțelepții „realizați", a căror „frecventare" era extrem de prețioasă. În India, dialectica nu s-a justificat decât ca afirmare a unei realități care o depășea: ceea ce dă superioritatea gândirii indiene este poate faptul că aceasta a știut să asculte „tăcerile dialecticii", preludiu la tăcerea ultimă după care dialectica trebuie să se modeleze în final, în chiar momentul dispariției sale. În al doilea rând, datorită faptului că tradiția occidentală nu a depășit niciodată nivelul percepției senzoriale, chiar mărite cu ajutorul microscoapelor sau telescoapelor moderne, aceasta nu a surprins niciodată esența intimă a realității, aceea care transcende limitele inerente percepției senzoriale. Astfel, ea a refuzat să accepte postulatul că lumea spiritului și cea a materiei pot fi manifestarea unei realități ascunse și mai profunde, chiar dacă un număr mereu mai mare de fizicieni încep totuși să întrevadă acest lucru, astăzi.

Bibliografie

• *Texte*

J. Varenne, *Le Veda*, 1967, reed. de Librairie des Deux Océans, Paris, 1984.

L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, col. „Connaissance de l'Orient", nr. 6, Gallimard, Paris, 1956.

J. Varenne, *Mythes et légendes extraits des Brâhmanas*, col. „Connaissance de l'Orient", nr. 6, Gallimard, Paris, 1967.

Brihadâranyaka Upanishad et Chândogya Upanishad, trad. E. Senart, col. „E. Senart", Les Belles Lettres, Paris, 1930, reed. în 1971.

Upanișadele.

Six Upanishads majeures, trad. P. Lebail, Le Courrier du Livre, Paris, 1971.

Sept Upanishads, trad. J. Varenne, col. „Points-Sagesse", nr. 25, Le Seuil, Paris, 1981.

Bhagavad-Gîtă.

Antologia *L'Hindouisme*, îngrijită de A.-M. Esnoul, col. „Trésors spirituels de l'humanité", Fayard-Denoël, Paris, 1972.

Sermons du Bouddha, trad. M. Wijayaratna, Le Cerf, 1988.

Antologia *Le Bouddhisme*, îngrijită de L. Silburn, col. „Trésors spirituels de l'humanité", Fayard-Denoël, Paris, 1977.

• *Lucrări generale*

M. Biardeau, *L'Hindouisme: Anthropologie d'une civilisation*, col. „Champs", Flammarion, nr. 96, Paris, 1981.

A. Bareau, *En suivant Bouddha*, ediția Philipe Lebaud, Paris, 1985.

E. Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, col. „Petite Bibliothèque Payot", Payot, Paris, 1952.

G. Bugault, „La mystique du bouddhisme indien", în *Encyclopédie des Mystiques orientales*, îngrijită de M.-M. Davy, R. Laffont, 1975.

J. Filliozat, *Les Philosophies de l'Inde*, „Que sais-je?", nr. 932, PUF, Paris, 1970.

H. de Glasenapp, *La Philosophie indienne*, Payot, Paris, 1951.

H. Zimmer, *Les Philosophies de l'Inde*, „Payothèque", Payot, Paris, 1953, reed. în 1978.

• *Facultativ*

L. Renou, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, col. „Champs", nr. 97, Flammarion, Paris, 1981.

A.-L. Basham, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, „Les Grandes Civilisations", Arthaud, Paris, 1976.

L. Renou, J. Filliozat și alții, *L'Inde classique, Manuel des études indiennes*, vol. 2, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1947-1949, reed. în 1985.

M. Biardeau, capitolul „Philosophies de l'Inde", vol. I, *Histoire de la Philosophie*, Encyclopédie de „La Pléiade", Paris, 1969.

Articolele din *Encyclopaedia Universalis* și *Encyclopédie philosophique universelle* (PUF).

CAPITOLUL V

GÂNDIREA FONDATOARE A CHINEI

de François Jullien

Introducere

Gândirea chineză cunoaște primul său salt în jurul secolelor VI–III î.Hr.; ea e contemporană, deci, la începuturile sale, cu filosofia greacă. O atare înflorire nu a fost posibilă în China, ca și în Grecia, decât grație importantei dezvoltări a civilizației materiale, atât din perspectiva producției, cât și a schimburilor. Ca și Grecia acelei perioade, China este împărțită în câteva centre politice cvasiindependente, care rivalizează între ele pentru hegemonie: această fragmentare teritorială a puterii favorizează emanciparea gândirii și diversificarea curentelor de opinie. Aceeași fragmentare conduce la o situație de criză care determină regândirea sistemului politic și social pe cale de prăbușire, găsirea de noi soluții și recursul la teorie. În China, odată cu secolele VIII–VII î.Hr., regalitatea arhaică fondată pe o ierarhie a domeniilor și a cultelor familiale, având la vârf domeniul regal și cultul strămoșilor dinastiei domnitoare (dinastia Zhou, sfârșitul secolului al XI-lea), se află pe drumul descompunerii: autoritatea „Fiului Cerului" slăbește până la a deveni doar protocolară, fiefurile devin puteri autonome, iar prinții se angajează în lupte îndârjite, diplomatice și militare, în care singurul factor determinant este raportul de forțe. Apar în paralel noi grupuri sociale care profită de dezagregarea vechilor structuri „feudale" și de tip clan, favorizând dezvoltarea unei raționalități întemeiate pe eficiență: conducători de întreprinderi meșteșugărești și negustori care își măresc averea prin inițiativă economică, consilieri ai curții și „maeștri itineranți" care caută să-și vândă lecțiile de înțelepciune pe la curțile princiare. În ultimul stadiu al acestei evoluții, acela al epocii „Regatelor luptătoare" (secolele V–III), aceste „o sută de școli" ale gândirii propun tot atâtea rețete pentru ieșirea din marasmul din ce în ce mai greu de suportat la care a condus exacerbarea conflictelor. Aplicând metodic cel mai „realist" dintre aceste programe, acela al

„legaliștilor", eliminându-și pe rând rivalii, principalitatea dinastiei Qin sfârșește prin a înfăptui unitatea Chinei în propriul profit (221 d.Hr.). Imperiul chinez era deja fondat, fiind primul din lume care a „beneficiat" de birocrația care-i va fi proprie și care va dura, în ciuda unor profunde mutații, aproximativ 2000 de ani: în această nouă și unitară ordine, „consilierul itinerant" nu va mai putea fi decât un funcționar; și, începând prin a se dedica exegezei operelor fondatoare ale Antichității, devenite clasice, fostul Maestru de înțelepciune va deveni „literat"

De la religiozitatea primitivă la conștiința regularității universale

Trebuie mai întâi să revenim la un stadiu anterior epocii principatelor, la apariția școlilor, pentru a sesiza tendința generală care a orientat civilizația chineză și a contribuit la edificarea originalității sale: acel miracol care a dat în China, ca și în Grecia, maturizarea în câteva secole a unei gândiri teoretice și personale, de neînțeles în afara dezvoltării reprezentărilor religioase colective care i-au servit drept fundament. Or, această orientare a luat în Grecia și China sensuri foarte diferite.

Este important să constatăm predominanța unei forme de religiozitate de tip animist, comparabile celor pe care le întâlnim și în alte părți, la începuturile civilizației chineze: inscripțiile oraculare ne informează, într-adevăr, despre sacrificiile aduse fluviilor, munților, vântului, punctelor cardinale. Ele ne demonstrează de asemenea credința în existența, mai presus de aceste divinități, a unei puteri atotstăpânitoare asupra naturii, care își impune voința oamenilor: e vorba aici de un zeu personal (*Di*, „Domnul" din Înalt), a cărui putere transcende pe aceea a regelui feudal, și care, în ultimă instanță, se dovedește a fi stăpân al tuturor evenimentelor. Întrebarea ne apare ca justificată, prin analogie cu fundamentele implicite ale propriei noastre tradiții filosofice: de ce gândirea chineză, care a cunoscut credințe primitive similare cu ale noastre, nu s-a dezvoltat ca a noastră, în sensul unei asumări teologice a realității?

Asistăm în China, odată cu mileniul al II-lea î.Hr. (în timpul dinastiei Shang sau Yin), și în ciuda caracterului viu al credințelor religioase, la o anumită denaturare a religiozității. Într-adevăr, practica divinației, până atunci auxiliară sacrificiului, tinde să ocupe un loc privilegiat ca procedură aparte. După ce mai întâi vizase să afle, pornind de la rețeaua figurilor de pe suprafața oaselor, apoi a carapacelor de broască țestoasă puse în

foc, modalitatea particulară în care trebuia să se facă sacrificiul, mantica ajunge la o elaborare liturgică de inspirație pur divinatorie care va ținti să precizeze cu maximă minuțiozitate *formele* actului sacrificial, făcând abstracție de semnificația acestuia ca taină divină. Regulile ritualice se multiplică astfel, fără ca sensul sacrului să fie îmbogățit.

Această *ritualizare* a religiei, cu atât mai importantă cu cât nu există în China o castă sacerdotală propriu-zisă (rolul sacrificial fiind încredințat în principiu tatălui-rege) și cu cât, în ciuda numărului mare de formule încantatorii, nu se dezvoltă nici un fel de literatură de rugăciune, conduce la o extindere fără limită a tipului de raționalitate pe care ea, ritualizarea, o încarnează, în raport cu câmpul conduitei umane. Devenind treptat independentă de sacrificiu, practica divinatorie tinde să demonstreze în fiecare ocazie care este configurația situației în cauză și dacă acțiunea asupra căreia se formulează interogația — războaie, vânătoare, muncile câmpului etc. — merge în sensul bun sau în cel rău, în raport cu ansamblul factorilor atunci activi în univers: liniile descrise de fisurarea osului sau a carapacei, și care formează o diagramă, sunt menite a ne arăta în cele mai intime conexiuni structura faptelor și a evenimentelor. Diagrama divinatorie se face purtătoarea întregului joc al implicațiilor cosmice, iar acestea se arată la fiecare nouă manifestare evenimențială cu totul diferite. Decurge de aici o logică, în care aspectul *dispozițional* (și funcțional în același timp) prevalează asupra raportului mijloc-scop, cât și asupra stabilirii unei legi de cauzalitate.

Religia primitivă tinde să se transforme deci în cosmologie. Un pas decisiv în acest sens îl constituie, la instaurarea noii dinastii Zhou (secolul XI î.Hr.), înlocuirea reprezentării „Domnului din înalt" cu aceea a „Cerului": dispare astfel figurarea antropomorfică a atotputerniciei, atenția deplasându-se, începând de la cerul fizic, asupra regularității revoluțiilor siderale și asupra ciclului anotimpurilor. Noțiunea de „ordine" (emanând de la zeu) se transformă atunci prin intermediul termenului de „mandat al cerului" (*tianming*) în intuiția unei regularități universale. În prima operă literară a civilizației chineze, *Cartea poemelor (Shijing*, antologie cuprinzând circa 300 de poeme datând în majoritate din secolele VIII–VI î.Hr.), anumite ode sacrificiale celebrează Cerul pentru capacitatea de a genera existența, fără a devia niciodată de la calea sa și fără a osteni vreodată: el este principiul bunului mers al lucrurilor, care își au fiecare propria „normă" (*ze*). Suveranul este îndemnat să-i urmeze exemplul pentru a asigura bunul mers al societății.

În paralel cu rolul dominant al Cerului, diferite divinități chtoniene ale religiei străvechi se regăsesc într-o entitate comună: Pământul, servind Cerului drept partener. De aici decurge ideea de bază a gândirii chineze, care este *polaritatea,* și care va fi conceptualizată în raportul de opuși / complementari *yin* și *yang*. Aceste două rubrici așază față în față toate aspectele realului: *yang* simbolizează celestul, luminosul, masculinul; *yin* simbolizează terestrul, întunecatul, femininul. Dar, la fel ca urcușul și coborâșul aceluiași munte, aceste contrarii sunt întotdeauna corelate, întreaga realitate rezultând din perpetua lor interacțiune. Gândirea chineză nu-și pune deci problema creării lumii ca început absolut (și nici măcar pe aceea a sfârșitului lumii ca apocalipsă sau ca punct terminus al unei evoluții), ea concepe realul ca pe un proces de transformare care, fiind continuu, nu are nici început, nici sfârșit. Ea nu va avea nevoie nici să-l postuleze pe Dumnezeu la baza realului, pentru a explica mișcarea lumii, ca „motor". Acest lucru nu era necesar, din moment ce interacțiunea între contrarii, în funcție de dispozitivul bipolar *yin–yang*, era un principiu dinamic absolut suficient.

Acest dispozitiv al realității se regăsește în acela descris de *Cartea schimbării* (*Yijing*, tradus de obicei prin *Cartea transformărilor*). Două trasee ajung la început pentru a reprezenta întreaga realitate: unul continuu, factorul *yang*; altul, discontinuu, factorul *yin*. Prima figură a cărții, compusă doar din trăsături *yang*, întruchipează virtuțile Cerului: mersul neabătut înainte și, în regularitatea traseului său, răspândirea influenței benefice asupra tuturor celor care există; a doua figură, compusă doar din trăsături *yin*, întruchipează virtuțile Pământului: permanenta deschidere la inițiativa Cerului și știința de a se conforma acesteia. Toate celelalte figuri, fie că sunt compuse din trei, fie din șase trăsături (trigrame și hexagrame), reprezintă diferitele cazuri ale transformării, rezultate din combinarea celor două tipuri de caracteristici: scopul este determinarea, în fiecare caz și în funcție de cei doi factori constitutivi, a coerenței interne a schimbării.

Pentru că sistemul mantic de unde provin aceste figuri, plecând de la tulpinile „florii lui Ahile"*, a urmat în mod direct predicțiilor pe baza fisurării oaselor, apoi a carapacelor, și pentru că, de asemenea, acest manual s-a constituit în straturi succesive (figurile hexagramatice, formulele oraculare și, în sfârșit, comentariile și tratatele), care ne conduc de la primul „autor", cu aură de legendă (Fu Xi, inventatorul prezumat al

* floare cu petale dispuse radial, instrument de divinație (n.t.)

trigramelor), trecând prin regele Wen, fondator al dinastiei *Zhou*, până la ultimele comentarii ale lui Confucius, *Cartea schimbării* rezumă întreaga evoluție pe care am evocat-o. Deducem din ea faptul că reflecția chineză nu a explicat „de ce"-ul lucrurilor recurgând la mit, în modul etiologic (cum au făcut-o la începuturi destule civilizații, printre care și cea greacă), ci reflectând pe baza unui sistem de figuri care întrupau dualitatea și presupuneau conversia; constatăm de asemenea că ea nu tinde să izoleze „ființa" de devenire, ceea ce dă punctul de plecare al ontologiei (ca la Platon), ci că singura realitate admisă este de ordin procesual.

Astfel, gândirea chineză nu debutează prin vreo mare fabulă epică sau religioasă, care ar fi povestit începuturi și care ar fi pus în scenă divinul. Preocuparea acestei gândiri nu este aceea de a construi o lume de reprezentări mai mult sau mai puțin stabile, ci de a elucida evidența: o evidență a unei lumi în perpetuă schimbare. Funcția atribuită dispozitivului din *Cartea schimbării* este aceea de a surprinde imanența. „Cerul este deasupra și Pământul dedesubt", citim la începutul „Marelui Comentariu" (care va furniza formulările sale de bază întregii gândiri chineze). Desigur, această formulă e un truism și, în același timp, ea spune totul: o spune prin intermediul polarității inițiale Cer-Pământ, de la care totul pleacă. Ea mai spune de asemenea, prin contrastul sus-jos, superior-inferior, mai valoros-mai puțin valoros, că această relație primară este de asemenea orientată ierarhic. Moralitatea este implicată în cadrul natural. Sarcina de a ne ajuta să devenim conștienți de toate acestea revine maeștrilor de înțelepciune, și în primul rând lui Confucius.

Adâncirea experienței morale în vederea descoperirii în ea a ordinii de proveniență cerească: învățătura lui Confucius

Despre importanta maturizare a gândirii în sânul Chinei arhaice, chiar înaintea conturării discursului de înțelepciune și a formării școlilor, vom găsi o dovadă în această mărturie a lui Confucius: „Eu nu am creat nimic, nu am făcut decât să transmit" (*Convorbiri* VII, 1). Confucius, pe care chinezii l-au venerat dintotdeauna ca pe Maestrul prin excelență, se recunoaște în ipostaza de legatar al unei tradiții. Această *tradiție* este aceea a ritualismului, despre care același Confucius va arăta că răspunde unei exigențe interioare: omul se crede în măsură, prin practica morală, să se alăture ordinii cerești.

După istoriografia tradițională, Confucius (Kong Qiu), originar din vechea principalitate Lu, din Shandong, ar fi trăit între 551–479 î.Hr.; a servit câtva timp la curtea prințului său și a întreprins apoi o călătorie în căutarea unui suveran mai receptiv la învățăturile sale. După aceiași istoriografi, Confucius și-ar fi sfârșit viața înconjurat de discipoli. Tradiția îi atribuie punerea la punct a primei opere literare chineze, o antologie de poezie, *Shijing*, a cărei valoare morală o accentuează. I se atribuie redactarea *Analelor, Primăveri și toamne*, prin care își manifesta aprobarea sau dezaprobarea față de un eveniment. Mai multe comentarii și tratate pe marginea *Cărții schimbării* îi sunt puse în seamă. Dar contactul cel mai direct cu opera și învățăturile sale îl avem prin intermediul *Convorbirilor* pe care ni le-au transmis discipolii săi: o carte în care se întrepătrund aforisme, scurte dialoguri și anecdote, unde nu există deci nici o demonstrație riguroasă, dar care în simplitatea ei posedă o „savoare" pe care o descoperim inepuizabilă.

Interesul marcat al lui Confucius pentru exigențele rituale se explică tocmai prin desuetudinea în care acestea căzuseră din cauza moravurilor epocii: odată cu exacerbarea importanței raporturilor de forțe și cu urmărirea interesului pur individual, legăturile de dependență care guvernaseră vechea societate sunt uitate; cuvintele însele au deviat de la sensul lor, suferind o falsificare care este mult prea treptată și colectivă pentru a mai putea fi constatată. Rezultatul — acesta, pe deplin constatabil — este acela al pierderii respectului față de norme, ca și al controlului asupra realității. Pentru a restabili ordinea în societate trebuia să se înceapă prin „corectarea denumirilor" (*zheng ming, Convorbiri* XIII, 3), astfel încât limbajul să devină adecvat și să permită fiecăruia să-și exercite rolul care-i revine prin poziția sa: suzeranul să se comporte ca atare, iar vasalul în consecință, tatăl să fie într-adevăr tată, iar fiul, fiu. Vor dispărea atunci paricidul și uzurparea, evenimente la ordinea zilei în cronicile timpului.

O atare *corectitudine* trebuie să stea într-adevăr la baza întregului nostru comportament: ea se sprijină, în noi, pe acordul dintre cuvinte și acte, și se traduce față de ceilalți prin raporturi de încredere (*xin*), care constituie prin ea însăși liantul social. Iată de ce Confucius arată atâta ostilitate față de bunii vorbitori care, neîngrijindu-se de punerea propriilor idei în practică, fac uz de limbaj doar în vederea efectelor acestuia, disociindu-l de realitate. „Omul de bine" este, dimpotrivă, acela care se neliniștește mereu în legătură cu propria-i conduită (termenul de „om de bine", *junzi*, își părăsește accepția tradițională, socială, de „gentilom",

pentru a exprima o noțiune de proveniență morală). Principala sa virtute este perseverența, care duce la dorința aprofundării continue a lucrurilor învățate, ca și la dorința autocorectării (*ibidem*, VII, 3). În același timp, în viața de toate zilele, se spune în paragraful următor, Maestrul este „afabil" (VII, 4). Căci, pentru a fi în măsură să dureze, autoperfecționarea trebuie să se dispenseze de orice abținere excesivă, iar Înțeleptul nu este un ascet care își blochează, din principiu, toate dorințele, cu atât mai puțin un pustnic, care pretinde să atingă virtutea evadând din societate. Această căutare a autenticității nu are nimic excepțional, în afara fervorii. În fața discipolului său, care n-a știut ce să răspundă celor care îl întrebau despre el, Confucius se prezintă simplu ca un om „care în ardoarea sa de a învăța uită să mănânce și, în bucuria de a studia, își uită grijile: el nu simte apropiindu-se bătrânețea" (*ibid.* VII, 19).

Valoarea învățăturii confucianiste rezidă, deci, în aceea că nu abandonează emoția și că salvează vivacitatea gândirii: această învățătură nu îngheață într-o concepție definitivă, propusă ca adevăr (o asemenea noțiune, de altfel, nici nu intervine vreodată), ci nu încetează de a se înnoi: văzută în ansamblu, e plină de nuanțe. Definiția e în primul rând refuzată, căci, fixându-se în formulări, face abstracție de situația particulară în care cel care vorbește e întotdeauna implicat, definiția devenind prin aceasta sterilă. Chiar și în legătură cu sensul omenescului (*ren*), care se află în miezul învățăturii sale și asupra căruia este întrebat de către discipoli, Confucius răspunde întotdeauna în funcție de interlocutorul său, adică ține cont de temperamentul și stadiul evoluției spirituale, ale acestuia (cf. secțiunile a IV-a și a XII-a). Fiecare întrebare poate presupune o mare varietate de abordări, iar răspunsul nu poate avea alt rol decât acela de a îndemna conștiința celuilalt la a-și descoperi propria cale. În această privință orice teorie ar fi un obstacol: cuvântul trebuie să rămână viu, virtutea sa fiind cea existențială.

„Aș dori să nu mai vorbesc deloc", spuse într-o zi Confucius (cf. XVII, 19). „Atunci cum am mai putea să ne exprimăm?", s-au mirat discipolii. „Cerul vorbește el oare?", a reluat Maestrul. „Cu toate astea, anotimpurile se succed și toate cele care există sunt create. De ce ar avea nevoie Cerul să vorbească?" Ceea ce înseamnă că nu este necesară constituirea în mesaj a cuvântului, că nu există nici o Revelație de așteptat și de „redat" Confucius rămâne neîncrezător în fața *logosului*: nu atât pentru că acesta ar fi insuficient în raport cu inefabilul, ci pentru că verbul e întotdeauna punctual și ostensiv în opoziție cu acțiunea, în vreme ce eficientă este doar *transformarea* continuă care are loc în domeniul

invizibilului și pe care o întrupează mișcarea Cerului. Din această cauză, Înțeleptul trebuie să fie *discret*.

Originalitatea învățăturii confucianiste, din punctul de vedere al învățăturii occidentale, ar ține mai întâi de aceea că ea nu se sprijină pe vreun aparat teoretic sau dogmatic. E vorba în primul rând de problema cea mai supusă tentației dogmei, aceea a divinului și a regnului „spiritelor". Refuzul oricărui postulat irefutabil se regăsește până și în raporturile pe care Confucius le întreține cu politicul. De fapt, în China antică (ca și în Grecia antică), problema bunei guvernări este o preocupare perenă, la orizontul oricărei abordări. Or, Confucius se lipsește de orice tratare întinsă a subiectului și se mulțumește să dea fiecăruia sfaturile pe care le merită (cf. începutul secțiunii a XIII-a), dar își prezintă și propriile intenții într-o lumină ușor diferită: în același timp, el își reiterează dorința de a obține o însărcinare (IX, 13) și de a se face ascultat de către prinț (obsesia tuturor literaților chinezi), și lasă să se întrevadă, față cu entuziasmul puțin naiv al discipolilor săi, că refacerea lumii nu i-ar îndeplini toate dorințele (XI, 26).

Confucius și-a rezumat astfel viața: „la 15 ani, mă puneam pe învățat; la 30 mă aflam deja pe picioarele mele; la 40 de ani îmi depășeam incertitudinile; la 50 luam cunoștință despre implicarea Cerului; la 60 de ani urechea-mi învățase să asculte; și acum, la 70 de ani sunt ceea ce dorește forul meu interior să fiu fără a părăsi vreodată drumul drept" (II, 4).

În această evoluție, două etape sunt fundamentale. Prima, atunci când „la 50 de ani" Confucius se arată pregătit pentru a întâlni „Cerul": aceasta nu printr-o revelație sau prin efort speculativ, ci doar prin evoluția *experienței sale morale*, a cărei desfășurare suntem lăsați să o privim, etapă cu etapă, în expresiile precedente. Și ultima, „la 70 de ani", căci în acest stadiu dorința personală vine să întregească drumul drept al lucrurilor, o rectitudine pe care ritualul are misiunea de a o întrupa, și a cărui semnificație am redat-o când am vorbit despre ordinea lumii. Coincidența între viața interioară și calea armoniei universale devine în acest stadiu perfectă. Omul devine în sfârșit demn de natura sa.

[Omul] — Este el bun? Este rău? De la Mencius la Xunzi

Noțiunea de natură umană (*xing*) se află, într-adevăr, în centrul dezbaterii din secolele V și IV î.Hr., începând cu învățăturile primilor

maeștri de înțelepciune. Un scurt tratat, *Zhongyong*, atribuit nepotului lui Confucius, Zi Xu, debutează prin aceste formule, esențiale pentru dezvoltarea culturii chineze prin relația pe care o instituie între Cer și om:

„Acel lucru cu care suntem dăruiți de către Cer constituie «natura» noastră,
a ne urma natura constituie «calea»,
și a cultiva calea constituie «educația»."

Natura umană își găsește originea în marele proces al generării realității, încarnat de către cer: așa cum o exprimă vechea noțiune de „mandat al cerului", reinterpretată într-un sens mai accentuat moral, logica ordonatoare — pozitivă, imanentă —, căreia realul trebuie să i se supună fără deviere sau exhaustiune, se manifestă ca o injoncțiune interioară și întemeiază în noi moralitatea. Natura umană nu mai este nici versatilă (căci ea se ancorează în constanța marelui proces al lumii), nici divizată (căci ea ține în totalitate de această pozitivitate funciară). Astfel, „drumul" care trebuie urmat de om, *Dao (Tao)*, nu se mai poate stabili în mod abstract (prin construirea unui model). Drumul, sau calea, nu mai este nici consecința vreunui comandament exterior: este suficient să ne urmăm natura, să ne conformăm mereu vocației care se află înscrisă în noi. În sfârșit, „educația", care este opera Înțelepților (și are în primul rând un sens instituțional, ca „rituri" și „muzică" statuate de ei la începuturile civilizației), trebuie să permită fiecăruia să mențină vie în el dorința de a urma calea. Ea nu vizează să ne împingă dincolo de natura noastră, ci ne permite, dimpotrivă, să o atingem mai ușor.

Mencius (Mengzi), principalul succesor al lui Confucius în a doua jumătate a secolului al IV-lea, dezvoltă aceeași concepție, plecând însă de la o analiză directă a experienței umane. Atunci când vrea să inspire bunăvoință — de preferat demonstrațiilor de forță —, Mencius nu încearcă să-l convingă pe prinț prin argumente teoretice, ci-l conduce pur și simplu spre redescoperirea rădăcinilor moralității, prezente în el însuși. Anecdota este celebră (capitolul I, A, 7): văzând un bou târât spre locul sacrificiului, prințul ar fi cerut brusc eliberarea animalului. Explicația, remarcă Mencius, cu finețe psihologică, este că prințul nu a putut „suporta" privirea îngrozită a boului — această confruntare directă cu frica și suferința celuilalt, chiar dacă e vorba de un animal. Concluzia se desprinde ușor: moralitatea nu se poate dobândi sau învăța; în mod evident, prințul o poseda deja în forul său interior; ajunge deci să devii conștient de ea pentru a o aplica în întreaga ta conduită. Căci sentimentul de milă care

a înflorit în conștiința sa era punerea în act — intuitivă și imediată — a unei *solidarități radicale a existențelor* (conceptul confucian *ren*), trăite de la existență la existență, chiar și animală: acest sentiment ne face să ne dăm brusc seama, obligându-ne să depășim viziunea îngustă și egoistă din viața noastră individuală, că suntem parte integrantă în marele proces al lumii. El ne face să resimțim o dată în plus puternica legătură naturală cu acest proces și ne recheamă la o logică a comunității, la o logică a „Căii"

Sentimentul solidarității radicale a existențelor (radicală, pentru că se înrădăcinează la nivelul originar și comunitar al Procesului) nu necesită vreo demonstrație: el este un dat oferit experienței. Să trecem acum de la anecdotă la paradigma sa: oricine va vedea un copil gata să cadă într-o fântână, ne mai spune Mencius, va schița imediat gestul de a-l salva fără a-și pune problema dacă interesul, sau persoana sa, este sau nu în joc. O atare reacție are un caracter instinctiv, care pune în lumină aspirația către bine, inerentă ființei noastre: cu toții percepem în noi înșine anumite *principii de moralitate* care, asemeni semințelor, nu cer decât să se dezvolte. Mencius enumeră patru — de unde o tipologie a virtuților (cf. VI, A, 6) —: sentimentul de milă, întemeiat pe simțul omenescului (simțul solidarității); sentimentul de rușine, care întemeiază simțul echității; sentimentul de respect, care fondează simțul a ceea ce se cuvine (nevoia de ritual); și, în sfârșit, sentimentul a ceea ce e bine să aprobi sau să dezaprobi, și care întemeiază în noi aptitudinea de a judeca.

Rezultă de aici o poziție de ansamblu: omul este bun de la natură. Odată însă cu dezvoltarea tehnicii discursului și a argumentării, în secolul al IV-lea, această intuiție primară trebuia să capete forma unei teze (capitolul VI, A). Mencius distinge în principal ceea ce este „interior" de ceea ce este exterior și încearcă să clarifice — nu fără o oarecare dificultate, conceptualizarea nefiind un instrument consacrat —ceea ce ar corespunde categoriilor de gen sau de subiect. Îi este cu mult mai ușor, în schimb, să răstoarne cu subtilitate un argument, sau să interpreteze diferit o imagine. Adversarul său compara (reducând noțiunea de natură umană la simplul fapt de a fi în viață) indiferența naturală a omului în privința binelui și a răului cu nepăsarea apei în privința sensului pe care l-ar lua cursul său. Dar oare, replică Mencius exploatând comparația, apa curge în mod indiferent în sus sau în jos? Concluzia este explicită: natura umană tinde către bine la fel de natural cum apa curge în jos. Firește, am putea sili apa să țâșnească în înălțime lovindu-i suprafața, sau am putea s-o îndiguim, dar aceasta nu ar mai fi natura apei. Cât despre moralitate, ea urmează panta naturii noastre.

Trebuie explicat atunci de unde provine răul. Problema este cu atât mai importantă cu cât permite corectarea dintr-un punct de vedere sociologic a ceea ce teza de mai sus ar putea prezenta ca idealism excesiv. Apariția răului se datorează exclusiv acțiunii mediului, deoarece nu corespunde unei tendințe originându-se în om. Această acțiune este pentru Mencius în primul rând economică: dacă am avea de toate în măsura în care avem apă sau foc, omul nu ar mai fi silit să intre în conflict cu semenii săi; prima grijă a suveranului, înainte chiar de aceea legată de educarea poporului, trebuie deci să fie respectarea muncilor câmpului și favorizarea producției. Această presiune este de asemenea politică, după cum se vede în epocile mai tulburi, așa cum este secolul al IV-lea în care trăiește Mencius, când puterea este divizată și războaiele sunt neîntrerupte. Căci, tot așa cum moralitatea se răspândește prin influență, pe calea exemplului, tot astfel depravarea se răspândește prin contagiune. De aici, importanța moravurilor ca ambient moral, după cum o înțelesese deja prea bine mama lui Mencius, ea care, potrivit vulgatei, s-ar fi mutat de vreo trei ori pentru ca fiul ei să beneficieze de un anturaj mai bun...

Rămâne de înțeles felul în care răul pătrunde în om, din moment ce nu există în el vreun principiu de rea voință. Din punct de vedere logic, răul corespunde unei „pierderi" a naturii noastre originare, unei „uitări": nu este vorba de o pierdere colectivă, istorică, așa cum se întâmplă în viziunea iudeo-creștină a paradisului pierdut, ci de o pierdere individuală care ne amenință la fiece pas, dar din care tot singuri ne putem salva. Invers, binele înseamnă să-ți păstrezi natura prezentă în tine, adică să-ți menții activă conștiința fundamentală (aceea care ne leagă de temeiul Procesului: *xin*). Astfel se face că omul, „desfășurând până la capăt" această conștiință fundamentală (*jin xin*), făcând să se dezvolte în mod complet diferitele principii de moralitate care generează în el reacții de rușine sau de milă, este în măsură să-și „înțeleagă natura" (VII, A, 1); înțelegându-și natura, el înțelege în același timp „Cerul", din moment ce acesta din urmă îi este originea. Pentru a ajunge la absolut, omul nu are nevoie nici de mediație divină, nici de postulate metafizice: experiența sa morală, făcându-l conștient de propria-i natură, îl deschide în mod direct către absolut.

Această teză a bunătății naturale va deveni predominantă în China (de unde și importanța lui Mencius în epoca în care misionarii descoperă gândirea chineză). Mencius își va găsi totuși, în secolul al III-lea î.Hr., un strălucit contraopinent: Xunzi. În primul rând, pentru el, Cerul nu este acel absolut al conștiinței pe care-l descoperim pornind de la experiența

noastră morală, ci se reduce la legi fizice, principiul de constanță și regularitate pe care-l întruchipează fiind despărțit de domeniul umanului (capitolul „Despre cer"). Ceea ce înseamnă că natura umană, nemaiputându-se întemeia pe *fondul de pozitivitate* al realului, reprezentat de cer, se reduce la dorințele care, prin definiție, sunt egoiste, și prin urmare dăunătoare societății (capitolul „Despre natura rea a omului"). Efortul uman trebuie îndreptat către „artificializarea" naturii sale, fapt la care au contribuit Înțelepții când au creat civilizația. Importanța „riturilor" provine din aceea că ele ne condiționează comportamentul și permit controlul lui, îndeplinind astfel rolul pe care în alte societăți îl au instituțiile (capitolul „Despre rituri"): acest control al conduitei este conceput încă după modelul ordinii cosmice, dar el nu mai permite comunicarea cu aceasta și nu și-o mai ia drept fundament. Morala încetează de a mai fi vocația omului și calea desăvârșirii sale personale: ea se justifică doar prin avantajul pe care-l procură tuturor, disciplinând tendințele irațională ale omului. Xunzi este fără îndoială primul gânditor din lume care afirmă originea pur socială a moralei.

Revenirea la spontaneitatea originară: daoiștii

Tulburările ultimelor secole ale antichității chineze sunt mult prea grave pentru ca viziunea morală să poată risipi orice neliniște; criza care străbate lumea chineză este mult prea adâncă pentru ca ea să nu se extindă și asupra credinței în capacitatea riturilor de a ordona universul uman. Din această criză s-a născut aspirația depășirii sistemului de constrângeri impuse de societate, ca și nevoia de a corecta efectele aberațiilor civilizației: pentru a regăsi armonia universală, individul trebuie să se ridice deasupra limitărilor politicului; el se va feri de orice mediere instituțională sau discursivă în obținerea plenitudinii originare. Aceasta din urmă, plenitudinea Căii, este esențialmente spontană.

Această tradiție de gândire, cea a adepților „Căii" (*Dao*), daoiștii, ne-a parvenit prin două opere de căpătâi: *Laozi* este deopotrivă textul cel mai scurt (aproximativ 5 000 de caractere) și cel care a generat cea mai mare cantitate de comentarii de-a lungul secolelor (ca și opera chineză cea mai tradusă în limbi occidentale, sub titlul mai frecvent de *Daodejing, Cartea Căii și a Virtuții*): atribuită în mod tradițional unui înțelept chinez din secolul al VI-lea, puțin mai în vârstă decât Confucius, această carte nu este poate altceva decât o colecție de aforisme și de sentențe din

secolul al IV-lea. Cealaltă lucrare, nu mai puțin fascinantă, este *Zhuangzi*, datorată în mare parte lui Zhuang Zhou (cca 370–300 î.Hr.). În laconismul său, prima dintre cărți folosește o exprimare criptică voit paradoxală și surprinzător de sugestivă. Cea de a doua alătură rigoarea exigentă inventiei ingenioase. Tensiunea este deci extremă și ea conferă frazei dimensiuni inedite: asistăm, rând pe rând, atât la aneantizarea pretențiilor rațiunii de către cea mai subtilă dintre sofistici, cât și la denunțarea vanității limbajului prin intermediul expresiei celei mai poetice.

Astfel de lucrări nu sunt independente de o perspectivă religioasă originală (dezvoltată apoi în religia daoistă). Tema care le leagă de practicile magice ale vechii Chine este în principal aceea care se referă la a „hrăni în tine principiul vital" (*yang sheng*): diferite discipline, în special alimentare și respiratorii, vizează să rafineze trupul pentru a-l face invulnerabil, pentru a-i permite să întreprindă călătorii extatice în univers și pentru a-i întârzia în mod indefinit îmbătrânirea. Aceste aspirații (în special ultima) vor fi mai puțin surprinzătoare dacă ne gândim că ideea de „suflet" nu a putut prinde o consistență suficientă, într-un univers în perpetuă transformare și care nu este opera lui Dumnezeu, așa cum este el conceput în China, pentru a permite credința într-o formă de nemurire deopotrivă spirituală și personală, în vreun paradis: singura formă de nemurire nu este posibilă, deci, decât *prin intermediul corpului* și nu prin desprinderea de el.

Marele merit al gânditorilor daoiști este că au știut să intre în dialog și în dispută, pe baza acestui fond arhaic de credințe și de practici, care valorizau inefabilul și extazul, cu diferitele curente de gândire ale epocii. În loc să fie investite cu o funcție ordonatoare, distincțiile sunt denunțate de daoiști ca iluzorii și factice: ele scindează realul și îl opun sieși, contribuie la pierderea sensului unității și al armoniei. Acest adevăr e vizibil mai întâi în planul limbajului. Cuvintele sunt tot atâtea determinații limitative care le fac inapte să exprime esențialul: după formula liminară din *Laozi, Dao* pe care o putem numi „nu este *Dao* cea dintotdeauna"; de îndată ce o numim, o opunem restului și-i pierdem dimensiunea totalizantă. În plus, generând aprobare și dezaprobare, pro și contra (*shi* și *fei*), cuvintele conduc la discuții fără de sfârșit care ne îndepărtează mereu de intuiția originară. Or, prejudiciul datorat distincțiilor se verifică și pe plan social: instituind diferențe de rang, din care decurg exigențele rituale, civilizația a opus umanitatea ei înseși, a îndepărtat-o de buna înțelegere a vârstei de aur și a denaturat-o. În consecință, suntem invitați să ne ridicăm deasupra convențiilor și a restricțiilor (*Zhuangzi*, capitolul I), să

repunem ființele și discursurile pe picior de egalitate (capitolul II). Să revenim, în concluzie, la nediferențierea primară: de unde totul provine și unde totul se și reîntoarce.

Iată de ce gândirea daoistă privilegiază vidul (*xu*), termen ultim al acestei nediferențieri. Dar acest vid este departe de a semnifica neantul și facticitatea lucrurilor (el se distinge astfel de *sūnya* budist), căci el se arată a fi în primul rând funcțional. Căci lui i se datorează plinătatea realului, capacitatea îndeplinirii rostului său: toate spițele unei roți au în comun un singur butuc, iar „eficacitatea carului" (ceea ce permite carului să avanseze, roții să se învârtească) se află „acolo unde nu e nimic", în centrul gol al roții. În aceeași manieră, „modelăm argila în formă de vas", iar eficacitatea recipientului este „acolo unde nu este nimic": căci tocmai acest vid interior permite pereților vasului să conțină și vasului să servească (*Laozi*, 11). Iată câteva imagini emblematice ale acestei vacuități ideale: „valea", femela, matricea. Or, un astfel de „vid" animă universul întreg: el este întreg spațiul care joacă între Cer și Pământ rolul „unor foale uriașe" (*ibid.* 5): „fiind gol el nu este plat, și cu cât îl miști mai mult cu atât produce mai mult". În om acest vid este purificarea de dorințe; el ne conduce la detașare, la odihnă, la tăcere și la liniște. Dar această tăcere este plenitudine: spre deosebire de sunetele produse de un instrument, sunete care exclud alte sunete în timpul producerii lor, muzica tăcută evită orice selecție, care ar fi, prin forța lucrurilor, risipire (în raport cu plenitudinea originară); ea conține în mod implicit totalitatea armonică.

La fel, invitația care ne este făcută de „a nu ieși în față", de a rămâne cu discreție în planul al doilea, corespunde unei griji strategice pentru eficacitate. Ea nu trebuie confundată cu un îndemn la umilință. Înțeleptul daoist a înțeles într-adevăr că opusele se cheamă și se înlocuiesc reciproc și că funcția compensatoare a unei tendințe lucrează în favoarea acesteia: coborârea facilitează urcușul; retragerea facilitează avansarea (cu atât mai certă). El știe că strălucirea ajunge inevitabil „să pălească", ceea ce e compact „să se răspândească", ceea ce e ascuțit „să se tocească". Trebuie să înțelegem că este vorba aici de o tendință inerentă evoluției lucrurilor, și deci logic justificată, și nu de o recompensă promisă într-un transcendent oarecare și prin bunăvoință divină. Această logică este o dată în plus aceea a imanenței pure.

Chiar dacă vizează eliberarea omului de limitările și constrângerile societății, gândirea daoistă nu este lipsită de preocupări politice, ca de altfel toate orientările gândirii chineze. Și în acest plan este detectabilă preocuparea pentru eficacitate. Este de-ajuns pentru un bun suveran să-și

cheme poporul la simplitate. Căci, cu cât mai multe sunt interdicțiile, cu atât poporul e mai sărac; cu cât mai multe sunt legile și edictele, cu atât mai numeroși sunt hoții (*Laozi*, 57). Sistemul social complicându-se, se îndepărtează cu atât mai mult de la armonia naturală. Principiul eficacității este deci acela al non-ingerinței în cursul natural al lucrurilor — care funcționează perfect de unul singur: în măsura în care mă abțin de la a interveni, de la a tulbura lumea prin acțiunea mea, lumea evoluează autonom în manieră armonioasă. Suveranului îi revine deci să știe „să urmeze mișcarea spontană a lucrurilor", fără a-și permite preferințe individuale, iar „lumea întreagă va fi în pace"

Văzând gustul daoiștilor pentru expresia provocatoare, arta refutărilor, tonul ironic al multor apologeți, ai crede că daoismul se află într-o opoziție generalizată cu toate celelalte școli. Dar, în fond, după cum o atestă grija lor de a capta eficacitatea inerentă tuturor proceselor, ei nu fac decât să radicalizeze intuiții comune întregii gândiri chineze. Este vorba, în special, despre sensul interdependenței contrariilor și despre reciprocitatea lor: el se află la baza consensului chinez privitor la armonie. Este vorba, de asemenea, despre argumentul „nonacțiunii" (*wu wei*), care semnifică inutilitatea ingerinței noastre în mersul lumii, ca și refuzul oricărui activism: Înțeleptul chinez, oricare i-ar fi orientarea, mizează mai degrabă pe transformarea care se operează de la sine, decât pe acțiunea voluntară și „eroică". Este vorba, în sfârșit, despre *Dao* însăși, care este calea spontaneității, a ceea ce se dezvoltă *sponte sua*, pornind de la propria sa mișcare (această spontaneitate însemnând desfășurarea inerentă realității, fără intervenții din afară sau cauzalitate), și din care daoiștii fac un absolut: toate curentele de gândire chineze se întâlnesc în atenția acordată imanenței. Chiar și cel mai dur dintre autoritarisme își întemeiază în ea deplina autoritate.

Când spontaneitatea e pusă în slujba ordinii totalitare: legaliștii

Cei pe care tradiția sinologică îi numește „legaliști" (*fajia*) sunt de fapt teoreticieni ai puterii suveranului, încarnând statul. Căci, per ansamblu, teoria politică în China a gândit puterea, dar nu și dreptul, iar legaliștii sunt aceia care au împins absolutizarea puterii cel mai departe. Ei împrumută din daoismul filosofic idealul spontaneității, pentru a face din el principiul funcționării mecanismelor etatiste. Prin aceasta, ei nu

pot fi decât adversari ai confucianiștilor. Nu atât asupra formei de guvernământ — monarhia —, căci niciodată nu a fost conceput în China un sistem politic altul decât regalitatea (deosebirea de Occident este esențială: gândirea politică chineză nu compară niciodată regimurile între ele, ci opune doar perioadele de „ordine" celor de „dezordine"). Dar, în timp ce confucianiștii concep regalitatea ca pe un ascendent esențialmente moral, ca expresie a unui „mandat ceresc", exersându-se prin influența exemplară care emană de la un suveran înțelept, regalitatea nu este pentru legaliști manifestarea nici unei voințe superioare, ascendentul său neținând decât de presiunea pe care autoritatea o exercită asupra altora.

Printre gânditorii legaliști de marcă, primul este Shang Yang, autorul reformelor principalității Qin, la mijlocul secolului al IV-lea, a cărui operă, *Cartea seniorului Shang*, chiar dacă poate fi un fals datând cu câteva secole mai târziu, nu relevă mai puțin principiile a ceea ce trebuie să fi fost programul fundamental al legaliștilor. Obiectivul lui Shang-Yang era să elimine din societate toate activitățile parazite: producția de lux și comerțul, care favorizează grija pentru interesul individual și deturnează spiritele de la îndatorirea unică, aceea față de Stat; activitatea intelectualilor, de asemenea, pentru că prin discuțiile lor continue, aceștia se străduiesc să conteste imperativul legii. Corpul social trebuie redus la „baza" sa, aceea a țăranilor soldați, căci războiul nu este, după Shang Yang, doar o manieră de a-și manifesta puterea în afară și de a supune alte principalități, el îndeplinind de asemenea și o funcție internă, aceea de a menține populația sub presiune și de a evita înmuierea spiritelor. În plus, războiul compensează activitatea de producție, căreia poporul îi este aservit: distrugând fără milă orice surplus, războiul împiedică îmbogățirea populației și, prin aceasta, civilizarea sa. El îl menține în stadiul primitiv.

Scopul deliberat al lui Shang Yang este abrutizarea poporului pentru a-i impune mai ușor puterea sa. Han Fei, în secolul al III-lea, va da mult mai multă subtilitate acestei teorii. Sistemul său este așezat pe trei noțiuni fundamentale. Prima, aceea de *normă obiectivă (fa)*, este legea care stabilește pentru toți ierarhia pedepselor și a recompenselor: nu numai că această lege trebuie să fie publică, dar ea trebuie să excludă, de asemenea, orice posibilitate a interpretării divergente care să o pună în discuție. Cea de-a doua noțiune este cea a *tehnicii politice* și polițienești (*shu*), care, dimpotrivă, funcționează subteran și care, procedând prin investigații paralele și dezinformare înșelătoare, critică, prin confirmări și confruntări, permite o împărțire meticuloasă a societății. În sfârșit, a treia noțiune este cea de *poziție de autoritate (shi)*, deținută de suveran. Această poziție

e ocupată de suveran nu prin investire personală, ci *în mod tehnic*, prin simplul fapt că deține pârghia dublă a fricii și a interesului. Căci, pentru legaliști, suveranul nu trebuie să conteze pe nici un sentiment de dragoste sau de devoțiune din partea poporului (spre deosebire de paternalismul la care aderă confucianiștii): prinț și supuși sunt văzuți în raport strict antagonic, iar prima grijă a prințului trebuie să fie aceea de a-și apăra monopolul „poziției" sale față de toți ceilalți (și în primul rând față de apropiații săi: rude, miniștri și sfătuitori).

Legalismul nu se limitează la această teorie a despotismului nemilos. El a conceput, de asemenea, cu claritate ceea ce putea fi o ordine socială *totalitară*. Aceasta, pentru că a înțeles perfect că puterea pe care o deții asupra oamenilor se bazează în mod esențial pe caracterul integral și riguros al cunoașterii pe care o ai despre ei, și, plecând de aici, pe transparența forțată în care ei sunt menținuți. Or, așezându-se în centrul întregii funcționări a statului, poziția de suveranitate e aptă să monopolizeze orice informație și, prin puterea deținută, ea este în măsură să obțină și să demaște informațiile mincinoase. Ajunge pentru aceasta ca prințul să recurgă în mod sistematic la procedeul dublu al *disocierii* și *solidarizării*: „disociind" părerile, prințul poate ști cu precizie cui îi aparține fiecare dintre ele, luându-le în calcul rând pe rând înainte de a le confrunta și de a transmite responsabilitatea autorilor lor; în paralel, „solidarizând" persoanele, el le conduce la delimitări reciproce și favorizează denunțul. Având un rol subtil, deopotrivă opus și complementar, cele două procedee sunt de-ajuns pentru a face din poziția de suveranitate o adevărată mașină informațională: prin această extorcare a informației, prin această culegere minuțioasă de date, prințul poate, din palatul său, să vadă și să audă totul. În măsura în care îi constrânge pe alții să observe pentru el și să fie, deci, grație urmăririi reciproce care decurge în mod necesar între supuși, văzuți de către el, el va putea totdeauna să ia act din timp de orice semn de contestare, și să o anihileze, prin urmare, în fașă — prin simplul fapt că este de îndată descoperită —, fără a mai trebui măcar să se obosească a pedepsi.

Devine evident în aceste condiții paradoxul care stă la baza gândirii politice. Pe de o parte, această putere e de ordinul *dispozitivului* care, ca atare, e produsul pur al invenției oamenilor — fără vreo întemeiere transcendentă, ci prevăzut tehnic de către ei. Pe de altă parte, acest dispozitiv al puterii funcționează singur, independent de calitatea celui care îl gestionează, cu condiția ca el să poată acționa deplin și fără interdicții (fără ca cineva să poată uzurpa autoritatea prințului). Cu alte cuvinte,

chiar dacă este artificial, acest dispozitiv funcționează *în mod natural*. Într-adevăr, în ceea ce-i privește pe supuși, cele două resorturi pe care prințul le deține asemeni unor „manete" ușor de manipulat activează în ei, de manieră instinctivă și în modul elementar al polarității, cele două sentimente care le sunt înnăscute: pedeapsa generează spontan repulsia, după cum recompensa generează atenția. La celălalt capăt al mecanismului, prințul nu trebuie decât să ocupe postul de comandă, lăsând angrenajul să funcționeze: nu trebuie, deci, nici să facă exces de zel, și nici măcar să se implice în vreun fel. Este de ajuns, după cum cu finețe au constatat teoreticienii chinezi ai totalitarismului, ca opresiunea să ajungă la punctul său extrem, pentru ca ea să pară contrariul său — să pară că merge de la sine, că face parte din mersul lucrurilor, nemaitrebuind să se justifice în vreun fel. Nu numai pentru că presiunea exercitată pe timp nedefinit creează un *habitus*, care ajunge să fie o a doua natură la indivizii care o suportă, ci și pentru că — în mod fundamental — legea oamenilor, devenită inumană, îmbracă simultan caracteristicile unei legi naturale: insensibilă și deci nemiloasă ca și ea, omniprezentă ca și ea, exersându-și presiunea asupra tuturor și în orice moment. În perspectiva legaliștilor chinezi, legea instituită de ei se înscrie în prelungirea pură a mersului firesc al lumii, *Dao*: automatismul ei nu face decât să traducă în termenii fizicii sociale ordinea inerentă a naturii.

Dacă teoreticienii despotismului au contribuit la progresul gândirii politice chineze, ridicându-se la o noțiune mai abstractă a statului (în special la nivelul administrației, concepută de acum ca funcție pură și în completă separație de vechea aristocrație conducătoare), limita sistemului lor, datorată dominației exclusive a principiului monarhic în China, a fost nereușita de a disocia până la capăt, în manieră analogică, statul de principe: dispozitivul politic este cu rigurozitate gândit, dar funcționarea sa, constant polarizată asupra prințului, nu poate atinge nici o finalitate transcendentă în raport cu aparatul pe care acesta îl întrupează, el devenind, prin aceasta, perfect monstruos.

A învinge înainte chiar de a se angaja în luptă: strategiștii

Grija exclusivă pentru eficacitate, care caracterizează gândirea legalistă, își găsește pandantul la teoreticienii chinezi ai strategiei. Căci arta de a conduce războaiele, în China, își depășește de departe obiectul

și clarifică, în manieră exemplară, felul în care are loc învestirea cu determinații a realului — real conceput ca proces. Războiul a părut adesea domeniul predilect al imprevizibilului și al hazardului (sau al fatalității); dimpotrivă, gânditorii chinezi au crezut a descoperi de timpuriu că derularea sa ascultă de o necesitate internă, logic previzibilă și perfect gestionabilă. Prin urmare, nu numai că sistematizarea care caracterizează acest tip de reflecție constituie o inovație remarcabilă în istoria generală a civilizațiilor, dar, în plus, tipul de interpretare pe care războiul a generat-o a fost aptă să raționalizeze perspectiva generală asupra realității.

Intuiția primară, așa cum o găsim expusă în cel mai vechi manual de strategie atribuit lui Sunzi (secolul IV î.Hr.), este aceea a unui proces a cărui derulare este în funcție doar de raportul de forțe pus în joc. Revine strategului să calculeze exact și în avans toți factorii implicați, pentru a determina o evoluție a lucrurilor în sensul exploatării maxime a tuturor acestora: victoria devine o consecință necesară — și deznodământ previzibil — al dezechilibrului pe care a știut să-l creeze, în propriul profit. Întreaga artă a strategului constă în a învinge înainte ca adevărata înfruntare să aibă loc: percepând din timp — în stadiul inițial — toți indicii situației, astfel încât ea să poată fi influențată înainte chiar de actualizarea ei. Căci, cu cât este adoptată mai devreme această orientare favorabilă, cu atât va deveni ea mai ușor operabilă. Formula nu este deci paradoxală decât în aparență; adevăratul strateg, ni se spune, nu repurtează decât victorii „ușoare". Să ne înțelegem: victorii care par ușoare pentru că ele nu mai necesită, în momentul în care survin, nici bravură tactică, nici un marc efort uman. Adevăratele calități strategice trec neobservate, cel mai bun general este acela al cărui triumf nu este aplaudat: el nu oferă prilej de „laude" în ochii vulgului, nici dovezi de „vitejie" și nici măcar de „sagacitate"

Punctul forte al acestei concepții este acela că *reduce la minimum* angajarea armată. Ajungem la această expresie limită: „Trupele victorioase [care sunt sortite victoriei] nu caută înfruntarea în luptă decât după ce au triumfat deja; în vreme ce trupele învinse [sortite înfrângerii] nu caută să învingă decât atunci când lupta a început". Cine caută victoria doar în faza ultimă, a luptei armate, oricât de înzestrat ar fi, riscă întotdeauna de a fi învins. Din contra, totul trebuie jucat în stadiul anterior determinării evenimentelor, atunci când ordinele și manevrele, neținând încă decât de inițiativa noastră, pot fi adaptate spontan, într-o înlănțuire logică, păstrându-și nealterată eficacitatea. Acesta este, în definitiv,

idealul chinez al raționalității: „spontaneitatea" procesului coincide cu „logica" sa.

Eficacitatea este cu atât mai mare în ochii strategiștilor (ai teoreticienilor strategiei), cu cât știi să folosești în avantajul tău efectul constrângător, caracteristic oricărei situații date. Noțiunea care rezumă această concepție este *potențialul născut din dispunerea* de care strategul trebuie să știe să profite (*shi*, același termen care desemnează „poziția de autoritate" în gândirea legalistă). Imaginea care pune în valoare forța propensivă pe care o posedă circumstanțele este următoarea: dacă așezăm bușteni sau pietre pe un teren plan, ele rămân stabile, în timp ce pe o pantă ele se pun în mișcare; dacă ele sunt pătrate, se opresc, în vreme ce, dacă sunt rotunde, se rostogolesc. Din această cauză, „pentru cel priceput în folosirea propriilor trupe, acest potențial rezultat din dispunere este ca acel rezultat din rostogolirea unor pietre rotunde din piscul cel mai înalt."

Această comparație ne mai spune ceva: faptul că pietrele rotunde, gata să se rostogolească cu atâta forță din vârful pantei, servesc de imagine pentru armatele cele mai bine comandate, lasă să se înțeleagă că nu calitatea personală a comandantului este factorul decisiv, ci dispozitivul în care el acționează. *Sunzi* o spune deschis: bunul strateg „cere victoria de la potențialul născut din dispunere și nu de la oamenii pe care-i are în subordine" Curajul și lașitatea sunt de asemenea funcție de propensiunea care decurge din situația obiectivă, ca dispozitiv, și nu de capacitatea intrinsecă a individului; ceea ce duce la ideea forte din fața căreia nici strategiștii, nici legaliștii nu se dau înapoi: virtuțile umane nu sunt posedate în mod interior, ci rezultă dintr-o condiționare cu desăvârșire manipulabilă.

Intuiția strategică merge mai departe când arată că, departe de a fi ceea ce teoria condamnă, evoluția circumstanțelor, inseparabilă de evoluția oricărui război, este, din contra, atuul tactic major care permite *reînnoirea potențialului*, și deci eficiența dispozitivului. Arta conducătorului militar este, într-adevăr, aceea de a-și conduce dușmanul la adoptarea unui dispozitiv relativ stabil, deci reperabil, care să-l facă vulnerabil, și simultan aceea de a-și reînnoi constant propriul dispozitiv tactic, în vederea derutării sistematice a adversarului. Orice inițiativă a acestuia se vede astfel deconcertată. Imaginea ideală este aici aceea a apei, al cărei curs schimbător și a cărei fluiditate trebuie să fie imitate în dispozitivul strategic. Căci a spune că „transformându-te în funcție de inamic vei obține victoria" înseamnă mai mult decât necesitatea de bun

simț de a ști să te adaptezi: intuiția chineză ne arată, în plus, că potențialitatea se epuizează în sânul unei dispuneri fixe și că, în consecință, obiectivul fundamental al oricărei tactici este de a ști să reactivezi dinamismul inerent dispunerii, mizând pe alternanță și reversibilitate, astfel încât să profiți de acea continuitate dinamică menită să epuizeze adversarul și să-l determine să cedeze. Iată, deci, că teoria strategică regăsește concepția centrală a culturii chineze, aceea fondată pe *eficacitatea*, în perpetuă *reînnoire*, a cursului natural pe care-l ilustrează înlănțuirea zilelor și a nopților și ciclul anotimpurilor. Motivul pentru care eficiența absolută reprezentată de *Dao*, „Calea", nu se epuizează niciodată este acela că ea nu se fixează în nici o dispunere particulară.

Concluzie

Va fi vorba aici doar de câteva orientări dominante în sânul efervescenței intelectuale a celor „o sută de școli". Lipsește din acest tablou în special tradiția mohistă (sectanți ai lui Mozi, contemporan al lui Confucius) care, printr-o retorică apăsătoare, bazată pe comparații elaborate — lucru excepțional în China —, predică o „iubire egală" față de toți oamenii. În secolele al IV-lea și al III-lea d.Hr., această școală cunoaște o reînnoire profundă: preocupându-se de definirea termenilor și de sistematizarea principiilor, încercând punerea în formă a unei logici riguroase, în vederea stabilirii adevărului, aceasta potențează o formă de raționalitate fondată pe raporturi de necesitate atemporale, care ne apropie simțitor de evoluția filosofiei grecești a aceleiași perioade. Putem găsi în epoca amintită, în China, chiar și „sofiști" (*bianzhe*), ca Hui Shi și discipolul său Gongsun Long, căruia i se datorează câteva paradoxuri celebre în jurul ideilor de mărime, timp, spațiu, unitate și multiplicitate. Și unii și alții nu reprezintă însă decât tentative marginale în raport cu tradiția chineză în ansamblul său: aceasta nu va păstra din operele lor decât fragmente disparate, iar efortul lor reflexiv, privind noțiuni abstracte, va rămâne fără viitor. Doar la începutul acestui secol chinezii, descoperind logica formală a Occidentului, se vor interesa de operele lor.

S-a pus adesea problema de a ști dacă tradiția gânditorilor chinezi, oricât de bogată ar fi, ar putea corespunde noțiunii occidentale de „filosofie". Este evident că ea a evoluat rapid, de la vorbirea aluzivă și sentențioasă a primilor maeștri de înțelepciune, până la o dezbatere de idei din ce în ce mai explicită și mai dezvoltată, și aceasta în sânul

fiecăreia dintre școlile de gândire, după cum mărturisesc anumite dezvoltări fin articulate ale lui Xunzi, Zhuangzi sau Han Feizi. Este tot atât de clar că, în ciuda tentativelor mohiștilor sau ale sofiștilor, gândirea chineză nu a cultivat formalizarea discursului. Mai ales, nu întâlnim anumite interogații ce stau la baza tradiției noastre filosofice— născută în Grecia. Gânditorii chinezi, de pildă, nici nu visează să pună la îndoială domeniul sensibilului, ei nu opun niciodată „aparența" realității. Mai general, din preocupările lor filosofice nu transpar anumite subiecte majore ale reflecției occidentale: ei nu sunt conduși nici la a gândi ființa, nici la postularea lui Dumnezeu. Idealul pe care-l elaborează nu este cel al libertății ca scop în sine (vor dobândi această noțiune doar traducând termenul preluat din Occident, la finele secolului al XIX-lea), ci al *spontaneității*, care este în acord cu analiza chineză a logicii procesuale.

Din această cauză ar trebui, credem, să răsturnăm întrebarea. Nu este vorba de a ne întreba până în ce punct, sau în ce sens este tradiția chineză filosofică, ci mai degrabă de a o *face utilă* din punct de vedere filosofic. O atare întrebuințare poate fi imensă. Cunoscând vechii gânditori ai Chinei putem accede, în sfârșit, la un punct de vedere exterior propriei noastre tradiții (și în primul rând categoriilor indo-europene care au in-format-o): ni se oferă șansa de a ne descoperi astfel inconștientul filosofic (ale cărui presupoziții teoretice sunt prea adânc înrădăcinate pentru a mai fi vizibile ca atare, având pentru noi forța „evidenței"). El ne servește în particular la a recunoaște acel pact onto-teologic, detectabil peste tot la baza propriei noastre reflecții. Iată că întrebările pe care ni le punem, pe care nu putem să nu ni le punem (dată fiind tradiția căreia îi aparținem), nu se mai pun în acest alt context: ele *nu au a se pune*. Gândirea chineză nu este nicidecum una rămasă în stadiul copilăriei (cum îi plăcea să creadă lui Hegel) și a cărei dezvoltare s-ar fi oprit în stadiul „cosmologic" (fără a se ridica la aceste stadii judecate drept superioare: al „onto" sau al „teo"-logiei), ci o reflecție care s-a dezvoltat continuu, favorizând înțelegerea *procesuală* a realității — fie că e vorba de funcționarea lunii, a războiului sau a statului —, și care a ajuns la o logică de un alt tip, pe care noi am dezvoltat-o prea puțin: aceea a imanenței.

Ceea ce nu implică din partea noastră nici o judecată critică, cu atât mai puțin sceptică, față de tradiția filosofică occidentală, căci vom deveni, din contra, cu atât mai sensibili la ceea ce aventura acestei filosofii are fascinant, cu cât nu o vom considera pe aceasta ca o dezvoltare necesară (a „progresului" spiritului uman), și îi vom putea, în sfârșit, măsura originalitatea: reevaluând-o astfel, din afară, defamiliarizându-ne în raport

cu ea, distingându-i mai clar presupozițiile care au fondat-o (și au fertilizat-o), vom beneficia mai mult de creativitatea ei teoretică.

Bibliografie

Cea mai bună prezentare de ansamblu rămâne cea a lui Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Albin Michel, „L'évolution de l'humanité", 1968.

• *Pentru raționalismul divinatoriu și fundamentele ritualismului chinez*, vezi Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie royale*, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1980, vol. II, capitolele X-XIII și XVII-XIX.

• *O prezentare a învățăturilor lui Confucius* poate fi găsită în Pierre Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*, Le Seuil, „Maîtres spirituels", 1958. Există două traduceri recente (în franceză), *Entretiens*, una de Anne Cheng, apărută la Le Seuil, „Points", 1981, și una de Pierre Ryckmans, la Gallimard, „Connaissance de l'Orient", 1987.

• *Pentru fundamentele moralismului chinez*, pot fi citite lucrările: *Zhongyong* (trad. François Jullien), Imprimerie nationale, col. „Salamandre", 1993.

Mencius (trad. Séraphin Couvreur), Les Belles Lettres, Cathasia.

Xunzi (trad. Ivan Kamenarović), Cerf, col. „Patrimoines", 1987.

• *Pentru daoism*, vezi prezentarea generală a lui Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, Le Seuil, „Maîtres spirituels", 1965.

• *Pentru gândirea legaliștilor și a strategiștilor*, vezi Léon Vandermeersch, *La Formation du légisme*, École française d'Extreme-Orient, 1965, și François Jullien, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Le Seuil, „Des travaux", 1992, capitolele I-III.

CAPITOLUL VI

GÂNDIREA FONDATOARE A ISLAMULUI

de Christian Jambet

Introducere

Practica filosofiei în țările islamului s-a desfășurat neîntrerupt, începând cu momentul în care marii săi fondatori i-au fixat trăsăturile esențiale, între secolele al III-lea, al IX-lea și al VII-lea / al XIII-lea[1]. A studia problemele acestei filosofii înseamnă să capeți acces la anumite forme de gândire, valabile și astăzi pentru numeroase filosofii tradiționale, în special în lumea iraniană. Pe de altă parte, conceptele filosofiei islamice au jucat un rol decisiv în formarea ontologiei și cosmologiei occidentale, din moment ce-ar fi imposibil să citim marile opere ale medievalității fără o referință, implicită sau explicită, la teoreticienii musulmani.

O tradiție filosofică în dialog cu religia

Care sunt, așadar, caracterele principale ale acestei vaste literaturi, pe care nu o vom putea reda aici decât parțial? Primul element este acela al legăturii intime cu datul religios al revelației coranice. Un filosof islamic dialoghează cu litera Coranului, încercând să împace două înțelepciuni — sau două surse ale adevărului —, moștenirea vechilor greci și profeția lui Mahomed. Trebuie amintit că islamismul este una dintre cele trei religii abrahamice, ultima dintre ele, și că mesajul, ca și comandamentele sau promisiunile ei, sunt condensate în cartea sfântă a Coranului, expresie perfectă pentru orice musulman a cuvântului divin, revelat profetului Mahomed, în secolul I/VII. Ceea ce s-a impus de la începuturi conștiinței islamice este faptul spiritual major al „coborârii" imperativului divin, această manifestare a Dumnezeului ascuns într-un Verb sacrosanct, care căpăta formă în limba arabă.

Astfel se face că limba arabă, ca și ebraica sau greaca, înaintea sa, a dobândit demnitatea de limbă liturgică, lexicul și sintaxa coranice necesitând o intensă reflecție hermeneutică. Filosofia islamică ia adesea aspectul exegezei: sensul literal al versetelor coranice trebuia cercetat în căutarea relației cu sensul ascuns, cu infinitatea de semnificații, a căror profunzime este secretul lui Dumnezeu. Se putea presupune că atingerea acestui secret de către spirit nu era absolut interzisă și că adevărul divin, încriptat în litera Coranului, ca și în aceea a altor cărți sfinte, recunoscute în islam, Tora, Psalmii, evangheliile, putea fi înțeles și transmis.

Prin aceasta chiar, filosofia s-a găsit în concurență cu tradițiile pur religioase ale exegezei coranice. Islamul sunnit (sunniții i-au acceptat ca succesori ai profetului pe primii patru califi), pe de o parte, dezvoltă știința tradițiilor profetice (*hadīths*) și pe aceea a comentariului explicativ al Coranului (*tafsīr*), care folosea instrumentarul gramaticii, al analizei istorice și pe cel al reflecției juridice. Islamul șiit, pe de altă parte, a susținut prin diferitele sale școli că imamii, descinzând din Fātima și din Alī ibn Abī Tālib, fiica și ginerele Profetului, erau deținătorii capacității hermeneutice supreme. Filosofia a cunoscut, deci, un raport dificil cu Revelația.

O filosofie străină de știința modernă

O altă trăsătură a acestei filosofii este aceea că este pregalileeană. Încă și astăzi, ea meditează asupra unor probleme pe care știința occidentală modernă, născută din ruptura operată de către Galilei, le-a lăsat de mult în planul secund. Ea se întemeiază pe o reprezentare a universului anterioară revoluției copernicane. Vom încerca să arătăm în ce măsură ea este plină, totuși, de învățăminte, în special în cadrul dezvoltării problematicii născute din neoplatonism. Avântul imprimat ontologiei de către Plotin sau Proclus s-a menținut în islam cu mult timp după ce, în Occident, ea a cedat în fața concepțiilor moderne (în principal în fața cartezianismului). Plotin este încă, după mărturisirea unui oarecare magistru iranian, contemporanul nostru. Un atare fapt trebuie luat în serios, căci el stă mărturie pentru configurația însăși a cunoașterii.

Trebuie notat, în fine, că limba arabă nu este singura limbă filosofică a islamului, persana devenind un vehicul conceptual esențial încă din secolul IV/X. Să nu confundăm, deci, un fapt religios — statutul sacru al limbii arabe — cu unul filosofic.

Dialogul cu lumea greacă și transmiterea gândirii islamice în Occident

Marele moment în care gândirea greacă, păstrată de Orient, o pătrunde masiv pe aceea a cuceritorilor musulmani poate fi situat la granița dintre secolele III/IX–IV/X. Exista atunci o veritabilă școală de filosofie creștină, în limba arabă, la Bagdad. Un efort susținut a permis traducerea masivă a operelor grecești de filosofie, medicină, astronomie și matematică. *Topica* sau *Analitica secundă*, ale lui Aristotel, au constituit de timpuriu obiectul unei vii atenții, ca și comentariile la opera Stagiritului ale lui Ioan Philopon sau Alexandru din Aphrodisia. Trebuie menționată opera metodică, de o mare siguranță filologică, a creștinului Hunayn ibn Ishaq. *Sofistul, Republica* și *Timaios*, ale lui Platon, ajung de asemenea în tărâmul islamului, ca și numeroase opere apocrife, de altfel. Al-Fārābī va comenta *Legile*. Trebuie insistat asupra creării unei opere al cărei succes în Orient va fi considerabil: *Teologia*, atribuită lui Aristotel. De fapt, aceasta este o compilație din lungi pasaje extrase din ultimele trei *Eneade* ale lui Plotin. Atribuirea *Teologiei* lui Aristotel ne permite să credem că învățătura lui Aristotel asupra Principiului divin nu era substanțial diferită de aceea a lui Platon. *Teologia* este intens citată, ea va fi comentată de către Avicenna, și apoi, în secolul XI/XVII, de către filosoful iranian șiit Qāzī Sa'īd Qommī[2]. Grație *Teologiei*, viziunea plotiniană asupra lumii se impune ca filosofie dominantă în întreg islamul. Din Plotin este extrasă, de asemenea, o *Epistolă asupra științei divine*. Proclus, pe de altă parte (*Elemente de teologie*), furnizează materia primă pentru *Liber de Causis*, atribuită de asemenea lui Aristotel. Această lucrare a fost compusă în limba arabă înainte de finele secolului IV/X. Prin acest efort de traducere, o mare parte din opera autentică a lui Aristotel a trecut în cultura islamică, ca și numeroase tratate ale lui Galen, care sunt o sursă importantă pentru reflecția medicală și morală. Ar trebui, desigur, să extindem această listă. E de ajuns să știm, cel puțin, că filosofia islamică se sprijină pe o alianță originală între Platon și Aristotel, sublimată într-o reprezentare neoplatonică asupra lumii.

Focarul teoretic de la Toledo va face posibilă receptarea și interpretarea peripatetismului original al lui Al-Fārābī și al lui Avicenna, precum și lectura lui Al-Ghazālī[3]. Grație unor savanți evrei, creștinii vor avea acces la sensul textelor arabe. Logica și fizica aristotelice vor circula în latină, ca și *Logica, Tratatul despre suflet* și *Cartea vindecării*, ale lui

Avicenna. Doctrina intelectului, fondată de Al-Kindī și dezvoltată de către succesorii săi, pătrunde atunci în Occidentul creștin. Asistăm astfel la un „prim val", venit din Spania, după expresia lui Étienne Gilson. Un eveniment capital are loc către 1230: traducerea comentariilor lui Averroes[4] asupra lui Aristotel apare la Paris. Aceste explicații minuțioase aveau alăturat textul îngrijit tradus al originalului; ele propuneau o lectură care a avut o influență deosebită asupra dezbaterilor și soluțiilor occidentale la opera Stagiritului, în metafizică și în fizică. Chiar dacă averroismul n-a triumfat în cadrul teologiei creștine, el a lăsat totuși urme și, în plus, a determinat consecințe remarcabile în opera lui Spinoza. Fără aportul gânditorilor musulmani, fără gânditorii evrei, universul de reprezentări al filosofiei medievale, ca și acela al gândirii contemporane, devine de neînțeles.

Trei mari probleme

Dintre toate întrebările care s-au pus filosofilor islamului în perioada care ne interesează aici, vom evidenția trei probleme majore care guvernează ansamblul: cum trebuie conceput Dumnezeu și, de asemenea, cum trebuie concepută ordinea existențelor cărora le este cauză? Care este natura sufletului și cum se definește intelectul uman? Cum trebuie gândite mântuirea și fericirea? Ne vom limita la a examina aceste trei nuclee interogative principale.

Dumnezeu și ordinea celor ce ființează

Cum trebuie transpus filosofic ceea ce ne învață revelația coranică? Aceasta este problema care se impune marilor gânditori, Al-Kindī, Al-Fārābī și Avicenna, acei *falāsifa* care inaugurează „filosofia elenizantă" în islam. Această problemă și-au pus-o în același timp teologii ismaeliți. Vom studia atât soluțiile unora, cât și pe ale celorlalți, în încercarea de a le confrunta în același timp.

Transcendența lui Dumnezeu, după Al-Kindī

Vom porni de la ceea ce Coranul afirmă fără rezervă: transcendența pură a Dumnezeului unic, unicitatea și unitatea divină identificându-se

chiar cu această transcendență. Întregul demers deductiv al lui Al-Kindī are ca obiect această transcendență absolută. În *Filosofia primă*, gânditorul nu dă numele lui Allah Dumnezeului coranic. El se întreabă însă care existent, sau mai degrabă care dat real se poate revela intelectului ca deținător al proprietății esențiale de Allah, și care să fie această unitate transcendentă. El ajunge astfel la concepția-lui Unu „real" sau a lui Unu „veritabil"[5].

• *Unul este inexprimabil.* Acest Unu nu poate fi pus în legătură cu nimic asemănător, tocmai pentru că, în opoziție cu existențele create care sunt indivizi în cadrul unor specii (sau chiar speciile și genurile care le cuprind), nu posedă gen. Neavând gen, Unul real este fără de substrat, adică imaterial, căci în termeni peripateticieni, genul este materia pe fondul căreia se decupează diferențele specifice. În consecință, Unul real este etern, căci ceea ce este etern este tocmai acel lucru care nu posedă gen. El nu poate deveni în nici un fel multiplu și nu este decât în relație cu sine. Această ultimă teză are o importantă consecință: „relația" între Principiu, Unul real și primul grad sau nivel al creației nu este, *stricto sensu*, o relație. Nu este vorba nici despre o relație expresivă, nici despre o legătură conjunctivă. Unul își vădește transcendența în singurătatea sa supraesențială, într-o separație ontologică față de întreg registrul celor care ființează. Al-Kindī distinge de asemenea realitatea lui Unu și realitatea proprie ierarhiei celor care ființează (entități reprezentabile), atât a cerurilor, cât și a celorlalte entități naturale: Dumnezeu este nereprezentabil[6].

• *Dar ce este realul unității divine?* Neavând materie, Unul real nu are nici formă, căci, dacă ar fi avut-o, el ar fi aparținut unei specii. El nu are și nu este o cantitate. Al-Kindī demonstrează pe larg că fiecare existent este o multiplicitate combinată cu o anumită unitate[7]

Fiecare existent este o substanță sau un accident și, ca atare, este un continuu, o multiplicitate prinsă într-o anumită unificare. Unul, ne spune Al-Kindī, se predică despre orice continuu, despre tot ca și despre parte, despre gen, despre specie, despre individ, despre proprietatea esențială și despre accident; animalul este unu, omul este unu, individul este unu, dar la fel și râsul sau înțelegerea sau locomoția. Această unitate nu este însă niciodată esențială. Ea se adaugă existentului respectiv în manieră accidentală.

Trebuie înțeles de aici că orice lucru care ființează își ia unitatea din alteritate? Dumnezeu este agentul radical diferit de entitatea în cauză,

care îi oferă această unitate. În lipsa ei nu ar mai exista nici diferență, nici alteritate între ființe. Al-Kindī nu gândește deci asemenea lui Leibniz unitatea existentului, în așa fel încât să nu se poată spune că o entitate este înainte de toate „*o*" entitate. Chiar și substanța își datorează unitatea alterității. Desigur, creația a avut loc, Dumnezeu garantându-i, în conformitate cu voința lui secretă, ordinea și unitatea. Al-Kindī atinge aici o dificultate redutabilă: cum putem spune că există substanțe, din moment ce fiecare dintre ele își ia unitatea din altceva decât din sine? Dacă raportul dintre „donatorul" divin al unității și unitatea entității ar fi fost unul de inerență, răspunsul s-ar fi dovedit simplu: existența ar fi atunci o monadă exprimând unitatea monadei monadelor în funcție de un anumit punct de vedere. O atare perspectivă va fi pusă în operă de ismaeliți sau în filosofia orientală a lui Sohravardī. Al-Kindī refuză însă să accepte că relația între o entitate și propria ei unitate s-ar sustrage deciziei, și mai ales existenței lui Dumnezeu. În fond, între unitatea unei substanțe și aceea a unui accident nu există o diferență notabilă[8]. Aceasta revine pentru Al-Kindī la a prezerva în primul rând transcendența Unului real. Într-adevăr, orice individ este divizibil, neavând deci unitate reală. Unul numeric exprimă această proprietate neesențială, accidentală, pe care fiecare entitate o posedă, aceea de a fi numărabilă ca „una". Unul real însă nu este divizibil și nu este afectat de nici o divizibilitate. Unul real, altfel spus Dumnezeu, nu este acel unu care începe seria numerelor. Numărul „unu" face parte din pluralitate, el nu prezintă deci decât un raport de omonimie cu Unul real. Filosoful compară omonimia unului numeric cu aceea dintre câine, animalul care latră, și constelația Câinelui: unu se spune despre mai mulți. Dar Unul real nu intră în nici o serie de unități accidentale. Unul real nu este sinonim cu nimic. El nu este nici suflet, nici intelect — ceea ce îl diferențiază fundamental de Inteligența Primă a peripateticienilor. Unul nu posedă nici o proprietate și nu poate fi atins, în consecință, decât pe calea cunoașterii negative. El nu este deci reprezentabil[9]

• *Dovada existenței lui Dumnezeu.* Cum putem ști dacă un asemenea real există? Noi cunoaștem că toate lucrurile sunt în așa fel încât nu-și pot fi lor însile cauză. Pe de altă parte, orice lucru este o combinare a multiplicității și a unității. Cauza ultimă este fie multiplicitate, fie unitate. Dacă este multiplicitate, atunci ea este în mod necesar o combinare de multiplicitate și unitate, căci multiplul nu este altceva decât multiplu de unități. Ar rezulta că amestecul de multiplicitate și unitate și-ar fi propria

cauză, ceea ce este imposibil. Rămâne deci o singură soluție: cauza ultimă a oricărui lucru nu poate fi decât Unul. Iată un argument în plus pentru a distinge cu grijă acest Unu real de unul numeric. Al-Kindī reia intuiția plotiniană a lui Unu-dincolo-de-Intelect, acela pe care îl numim „unu" doar în virtutea slăbiciunii limbajului[10].

Ontologie și cosmologie la Al-Fārābī

• *Dumnezeu este Intelectul în act.* Al-Fārābī atestă transcendența Principiului divin, dar el concepe acest Principiu sub trăsăturile unui Intelect primordial, de la care provine ansamblul ordonat al intelectelor care explică structura cosmologică a existentului[11]. Acestei ierarhii celeste, culminând în entitatea primă, îi corespunde ierarhia terestră a Cetății virtuoase. Dumnezeu este entitatea primă, cauza primă a existenței celorlalte ființări. Perfecțiunea sa fiind eminentă în cel mai înalt grad, Dumnezeu este necesar prin sine, nefiind supus nici generării, nici diminuării în ființă. Este unic pentru că este perfect. „Ființă perfectă, el desemnează acea realitate în afara căreia nu poate exista nici o altă ființare din aceeași specie"[12]. Mai puțin riguros din punct de vedere apofatic, Cel de al doilea Maestru păstrează ideea unității Principiului, ca asemănătoare unității numerice, constituentă a celorlalte ființări, cu toate că le este infinit superioară. Lucrurile se petrec în aceeași manieră cu toate numele și atributele lui Dumnezeu: le putem regăsi la om, fără a putea, cu toate acestea, să punem în raport potența infinită a frumuseții, dreptății, cunoașterii etc., în Dumnezeu, cu expresia lor finită în acțiunile umane sau cu modul în care ele devin predicate ale omului. Nu există nimic comun între proprietățile Principiului și echivalentele lor în noi[13]

În vreme ce Al-Kindī situa Principiul dincolo de orice proprietate, ca de pildă intelecția, Al-Fārābī deduce din imaterialitatea Primei entități (sau ființări) faptul că este Intelect în act. El este de asemenea inteligibil, este unitatea intelecției, a subiectului înțelegător și a inteligibilului. Această unitate va fi mai târziu reluată de către marele gânditor al Școlii din Ispahan, Mollă Sadrā Shīrāzī. Este reînnodată tradiția aristotelică, unde cauza primă este eterna gândire a gândirii. Această cunoaștere de sine este substanța însăși a primei entități sau ființări, ca și toate celelalte atribute, care „nu sunt în ceva exterior esenței sale"[14].

• *Efuziunea ființei*. Dumnezeu este cauză a ființei într-un sens precis: operațiunea care permite existenței să iasă din această entitate originară este o efuziune creatoare, o emanație[15]. Această efuziune nu este cauza finală a perfecțiunii divine, care nu îi datorează nimic. Se pare că ființa emană din prima entitate, în măsura în care aceasta este absolut primă și existând cu necesitate: această efuziune nu adaugă nimic perfecțiunii, ci o exprimă într-o abundență de ființă desfășurată în ierarhia Intelectelor derivate. Al-Fārābī scrie că „existența Primei entități din care emană existența, către o altă entitate decât ea, aparține substanței sale, iar existența ei, în care în sine se substanțializează, este tocmai acea existență prin care o altă entitate decât ea își ia existența proprie"[16]. A exista, a fi o substanță perfectă și a fi principiul efuziunii creatoare formează o singură realitate.

Pornind din această origine, universul spiritual se prezintă ca varietate ierarhizată. Entitățile se multiplică plecând de la Unu, fiind însă generate după gradele de demnitate esențială și după capacitatea de a acționa. Universul lui Al-Fārābī, ca și cosmosul grecesc, care i-a fost sursă de inspirație, este în întregime străbătut de frumusețea și de ordinea care sunt semnele perfecțiunii divine. Existența unei ierarhii a entităților are drept consecință faptul că acestea sunt toate conectate între ele, formând o totalitate consistentă, necontradictorie. Unitatea se combină cu multiplicitatea, ca și în universul platonician al lui *pantelos on*[17].

• *Procesiunea universală*. Al-Fārābī întemeiază o teorie asupra procesiunii Intelectelor și a corpurilor celeste, care păstrează din tradiția greacă și care va suferi în timp numeroase modificări, rămânând totuși la baza speculațiilor cosmologice și metafizice din filosofia islamică. Trebuie observat că „relația" dintre prima entitate și cele care îi urmează nu este de natura unei legături exterioare. În anumite privințe, prima entitate rămâne în prezență față de ceea ce emană din ea, în alte privințe această nouă entitate „iese" din prima entitate, ca un cerc din centrul său. De la Prima entitate emană existența unui Intelect secund. Acesta din urmă este incorporal și nu rezidă în nici o materie. Activitatea sa este substanța sa, alcătuită din intelecție pură. Această a doua entitate o înțelege, pe de o parte, pe Prima, pe de alta își înțelege propria esență. Din intelecția Primei entități rezultă un al treilea intelect, în vreme ce contemplarea de sine face ca cel de-al doilea Intelect să genereze un prim corp, primul cer, care învăluie totalitatea cosmosului. Existența lumii noastre fizice se explică deci prin relativa inferioritate a celei de a doua entități, în

substanța sa, în raport cu Prima. Lumea corporală seamănă cu umbra produsă de ierarhia inteligibilă a ființelor spirituale, în funcție de slăbirea lor progresivă.

Această procesiune merge până la o generare de gradul al unsprezecelea. În total, sistemul complet al entităților imateriale perfecte cuprinde Principiul și zece Intelecte emanate. Acestora le corespunde o serie de nouă ceruri, sau sfere celeste concentrice, în următoarea ordine: Primul cer, cerul stelelor fixe, cerul lui Saturn, cerul lui Jupiter, cerul lui Marte, cerul Soarelui, cerul lui Venus, cerul lui Mercur, cerul Lunii. Cel de al zecelea intelect emanat este Intelectul agent care produce lumea sublunară a generării și a coruperii.

Această cosmologie își are izvoarele în comentariile lui Aristotel, aparținând lui Themictius, Simplicius și Ioan Philopon. Ordinea sferelor este aceea stabilită de Ptolemeu. Aceste Intelecte sunt identificate cu îngerii sau entitățile „spirituale" ale islamului, ele însele corespondente ale zeilor din ierarhia neoplatonică. Astfel ia naștere una dintre cele mai importante tematici ale filosofiei islamice[18].

• *Cerul este o celebrare angelică.* Angelologia este maniera cea mai adecvată de acces la ierarhiile ființei; a concepe un inteligibil înseamnă a-l contempla. Intelectul este cu totul altceva decât o abstracție, iar procesiunea realităților spirituale formează un plerom (din grecescul *pleroma*, totalitate) arhanghelic unde se manifestă divinitatea. A te ridica astfel pe scara cunoașterii Intelectelor înseamnă a percepe îngerii, realitățile vii și personale care exprimă infinitul divin fără a-l epuiza. Prin frumusețea sa, lumea îngerilor este cea reală, obiect al atenției filosofice, lume care se împlinește, deci, dincolo de simpla abstracție mentală. Mai târziu, filosofia iluminată a lui Sohravardī va spori rolul angelologiei până la a face din ea obiectul suprem dat cunoașterii mântuitoare a spiritului[19].

Sfera stelelor fixe nu mai este ultima sferă a universului, ca la Aristotel sau Galen. Dincolo, în transcendent, Al-Fārābī situează primul cer sau sfera înglobantă, vidă de stele, dar necesară caracterului complet al universului. Acesta suportă o rotație care durează 36 000 ani. Corpurile celeste sunt individualități dotate cu o materie specială, care nu le induce nici o privațiе. Fiecare astru este individul unic al unei specii separate. Forma sa este un intelect în act, grație căruia corpul ceresc înțelege esența Intelectului imaterial din care derivă existența lui. Prin urmare, nu ne vom reprezenta corpul Soarelui sau al lui Marte ca pe o masă difuză. Ca

și propriul nostru corp, cel al astrului posedă o formă. Iată de ce ia naștere în islam o discuție asupra unei chestiuni pe care grecii o studiaseră deja pe larg: care sunt modurile percepției proprii astrelor? Al-Fārābī nu mai trăiește entuziasmul lui Proclus sau al lui Al-Kindī, care credea că astrele au vedere, auz și gândire rațională. El crede că posedă, totuși, intelect și iubire — prin intermediul cărora astrul se află în dependență față de Prima entitate și față de Intelect. Această concepție asupra cosmosului explică importanța speculațiilor astrologice și numerologice pentru filosofia islamică.

Ordinea lumii, după Avicenna

Opera lui Avicenna nu este importantă pentru noi numai în virtutea locului ocupat în cadrul filosofiei islamice. Desigur, acest loc este deja unul de frunte: într-o mai mare măsură decât predecesorii săi, Avicenna a știut să transforme filosofia într-o știință universală. El a lăsat moștenire o problematică generală, pe care toți cei de după el au trebuit să o ia în seamă. În Occidentul musulman, opera lui Averroes va fi pentru mulți o reevaluare a peripatetismului, împotriva interpretărilor avicenniene. În Orient, metafizica din *Cartea tămăduirii* (sufletului), *Cartea sfaturilor și a observațiilor*, sau numeroasele *Epistole* ale lui Avicenna, ca și *Istorisirile mistice* au deschis calea școlii de filosofie iluminativă a discipolilor lui Sohravardī[20]. Izvorul avicennian a hrănit reflecția unor mai mari novatori, ca de exemplu filosoful și matematicianul șiit Nasīr al-Dīn Tūsī (secolul VII/XIII)[21], sau cel care a reînnoit întrebarea despre ființă în Iran, Mollā Sadrā Shīrāzī (secolul XI/XVII)[22]. Avicennismul a avut o funcție generatoare de tradiție filosofică și în Occidentul latin, iar a-l cunoaște pe Avicenna înseamnă a ne cunoaște într-un fel pe noi înșine, a cunoaște genealogia felului în care gândim ființa și ființarea, sufletul sau cerescul.

• *De la ființa necesară la ființele contingente.* Va trebui să ne mulțumim a prezenta aici ceea ce Avicenna a gândit despre esența divină și despre proprietățile sale. Această analiză ne va conduce apoi la problema spinoasă a esenței și a existenței. Ne vom sprijini, pentru aceasta, pe metafizica din *Cartea tămăduirii*. Avicenna pleacă de la un punct extrem de simplu: evidența actului pur de a exista. Ființa este existență, prezență imediată a ceea ce este la sine. Or, toate entitățile cunoscute nu își sunt cauză a actului de a exista. Ele depind de una sau mai multe cauze

proxime care, la rândul lor, trimit la alte cauze. Trebuie, prin urmare, să existe o cauză primă care să fie existență pură necauzată și a cărei necesitate să nu depindă decât de sine. Aceasta este ființa necesară prin sine, principiul ultim. Ansamblul existentului (aici, ca întreg a tot ceea ce există) se împarte în două „regiuni": existența necesară absolută și pluralitatea extrem de diversă a existențelor nonnecesare, contingente în anumite privințe; desigur, ele nu sunt contingente, dacă înțelegem prin aceasta că aceste entități nu au o rațiune precisă de a exista. Ele, însă, ar fi putut să nu fie, dacă principiul nu le-ar fi adus din starea de potențialitate pură în starea de actualitate care le este proprie. Așa sunt ființele *posibile*, care primesc existența și care sunt astfel alcătuite încât nimic din ceea ce este nu este *nonnecesar* Ființa posibilă este pur și simplu una care își ia necesitatea de la altceva, în vreme ce Dumnezeu, existență necesară, nu primește nimic, nu are nevoie de nimic, fiind pură prezență a ființei, anterioară de drept actului generator de ființă care provine din ea.

• *Efuziunea creatoare divină*. Această existență absolută nu poate fi concepută printr-un demers catafatic, adică unul care ar afirma cutare sau cutare proprietate. Ca și predecesorii săi, Avicenna adoptă o cale negativă pentru a surprinde ipseitatea (sinele) principiului: nimic nu i se asociază, iar Principiul (sau entitatea primă) nu posedă quidditate*: „El este existență pură cu condiția de a nega, în legătură cu el, nonexistentul și celelalte determinări"[23]. A nu avea quidditate înseamnă a nu răspunde la întrebările „ce este?" sau „În ce specie, pe fondul cărui gen se decupează diferența constitutivă a acestei entități?". În acest refuz se găsește o intuiție a cărei fecunditate se va vădi enormă în operele unui Toma d'Aquino sau ale unui Mollă Sadră, care va face din actul de a fi singura realitate veritabilă.

Faptul de a fi existență pură se confundă în Dumnezeu cu singura sa proprietate reală: el se situează dincolo de orice entitate care posedă deopotrivă actul de a fi posibil și o anumită quidditate. Dumnezeu este eminent în cel mai înalt grad, ființa sa depășește orice limită, el *emană*. Conceptul de efuziune este central în metafizica avicenniană. El se fondează pe perfecțiunea divină care este întotdeauna dincolo de ea însăși, „căci Dumnezeu nu are doar existența pe care o are, dar orice existență provine din existența sa și îi aparține, emană de la el"[24] El este deci

* din latină, *quidditas*, esența intimă a unui lucru (n.t.).

Binele pur, acela pe care îl dorește orice lucru. Avicenna consideră că această efuziune divină este cauza finală a dorinței substanțiale care intră în alcătuirea oricărei ființe posibile: dorință de a exista, căci binele echivalează cu ființa. Iată de ce răul nu are existență intrinsecă, el nefiind decât privația de un anumit bine — privație care afectează existențele posibile în măsura imperfecțiunii lor.

Avicenna extrage de aici ideea că Dumnezeu este singurul care poate fi numit real într-un sens autentic. El regăsește aici unul din numele divine: Realul. Adevăr, veridicitate, veracitate sunt una, în Primul existent, cu Binele și cu ființa. Dumnezeu este punctul în care se unesc transcendentaliile. Filosofia poate astfel interpreta în limbaj propriu supunerea ontologică a tuturor creaturilor față de Domnul lor, supunere propovăduită în cadrul Revelației, din moment ce quidditățile „nu merită" nici existența, nici Binele, nici Adevărul, iar fără relația lor cu Dumnezeu ele ar fi neant pur. Invers, prin efuziune divină, ele posedă adevărul, bunătatea și existența necesare.

• *Știința divină*. Avicenna se desparte de Al-Kindî într-un punct important. După el, transcendența Primului Principiu (sau prima entitate) posedă o imaterialitate care-i conferă absoluta perfecțiune. Libertatea funciară a Principiului îl face să nu fie în atingere cu nimic. Or, noi știm că doar materia ne împiedică să înțelegem, cu alte cuvinte să ne folosim intelectul în mod liber. Materia este responsabilă pentru obscuritatea intelectului, în vreme ce lumina acestuia dovedește o detașare din ce în ce mai mare în raport cu materia. Dacă aplicăm lui Dumnezeu rezultatul acestei analize, va trebui să conchidem că Primul Principiu, fiind existență pură, nu poate fi decât Intelect pur. El nu este deci situat dincolo de Intelecte, după cum gândeau Al-Kindî sau unii ismaeliți. Plasarea lui Dumnezeu, existența sa dincolo de aceea a posibilelor, îi implică, din contra, ființa-intelect. O dificultate nu trebuie însă ascunsă: ființa pură, fără quidditate, este totuși Intelect în sine, unitate a inteligibilului și a subiectului înțelegător. Prin urmare, el capătă un fel de quidditate, al cărei sens este de a fi intelect, înțelegător și inteligibil.

În măsura în care quidditatea sa este pură și imaterială, el este subiect pur al înțelegerii integrale, dar, în măsura în care îl considerăm un „lucru", el este doar pentru sine inteligibil. Dumnezeu posedă deci o quidditate, dar aceasta nu exprimă decât raportul, imediat în el, dintre actul de a înțelege și obiectul intelecției. Aceasta este fără îndoială originea problematicii gândirii divine din metafizica noastră, până în punctul în care

Spinoza o va ridica la rangul de atribut divin. Într-adevăr, Avicenna insistă asupra faptului că Prima entitate nu înțelege, prin puterea sa de cunoaștere, posibilele în calitatea lor de coruptibile, schimbătoare sau particulare, ci în modul universal; în pofida acestui lucru, nimic particular nu scapă percepției sale. Explicația este că intelectul său este capacitatea de a înțelege în eternitate integralitatea raporturilor cauzale. Știința divină este deci știința particularului sub aspectul eternității[25], pe care o putem regăsi prin intermediul iubirii intelectuale de Dumnezeu.

• *De la Unu la multiplu*. Trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu voința și iubirea. Dar voința divină nu se distinge de voința absolută și de Intelect. Ea nu este o voință separată, tinzând către realizarea unui scop inițial absent. Ea nu este decât emanație a existenței, expresie a supraabundenței infinite a ființei. Voința este una cu pulsiunea emanatoare prin care Dumnezeu își apropie ansamblul existentului, ea este relația inefabilă dintre necesar și posibil. Din această efuziune eternă, Dumnezeu extrage o satisfacție deosebită. El nu este numai binele pur, ci și secretul veșnic al uniunii dintre cel care iubește și ceea ce este iubit. Să anticipăm că teoria avicenniană a cunoașterii și a mântuirii va fi înconjurată de această iubire supraesențială care se oferă ca model, în Dumnezeu, atât pentru sufletul uman, cât și pentru sufletele angelice. A fi înseamnă a dori și a te întoarce către Dumnezeu, asemeni celui care iubește către cel iubit, în vederea atingerii unității maxime. Avicenna preia învățătura despre extaz de la Plotin, așa cum i-o transmite *Teologia* pseudoaristotelică: „Dacă ne-am despărți de corp am putea, privindu-ne pe noi înșine atunci când capacitatea noastră intelectuală va fi devenit o lume inteligibilă cunoscând în manieră adecvată entitățile, frumusețile și plăcerile veritabile, într-un contact cu cle de felul atingerii dintre inteligibil și inteligibil, am putea deci găsi aici o plăcere și o strălucire infinită"[26].

Cum este posibil, prin urmare, ca alte entități să emane din Primul Principiu, să exprime efuziunea de ființă care ține de esența sa? Dacă el este printre entități unul și indivizibil, el nu poate „dori" entități care-i sunt inferioare, așa cum noi dorim să atingem un scop care ne este exterior. Nu este de gândit, de asemenea, nici că perfecțiunea Primului Principiu îi implică solitudinea! De unde ar proveni atunci celelalte inteligibile? Or, nu este de admis ca din unu să provină altceva decât ceea ce ține de unu. Odată acceptat acest principiu, ne aflăm, se pare, în cea mai mare încurcătură dacă încercăm să înțelegem cum este generat totuși multiplul din unu. Avicenna propune o soluție extrem de elegantă,

care se bazează pe distincția dintre ființa necesară și ființa posibilă. El afirmă mai întâi că ieșirea providențială din sine a Primei entități se traduce prin apariția unui prim Intelect emanat. Din Unu ia ființă ceea ce ține de unu. Acest prim Intelect emanat posedă înțelegerea a două dimensiuni ale actului său de a fi: el își concepe esența ca posibilă (într-adevăr, el ar putea să nu fie, depinzând de Primul Principiu pentru a exista); el percepe, pe de altă parte, necesitatea dobândită a actului său de a fi; în fine, el își înțelege principiul, esența Primei entități.

Această triplă dimensiune a intelecției este în deplin acord cu principiul care cere ca din unu să provină doar unu. Fiind multiplicitate, ea nu angajează însă necesitatea Principiului; acesta a generat „*o*" entitate, dar aceasta, fiind doar *posibilă*, exprimă diferența dintre ființa necesară și sine prin cele trei intelecții de mai sus. Or, iată că cele trei acte, la rândul lor, generează entități noi: actul prin care primul Intelect emanat înțelege că Principiul generează un al doilea Intelect. Actul prin care acesta din urmă își concepe necesitatea de a fi (obținută de la Primul Principiu) dă naștere formei sferei ultime și perfecțiunii sale, care este sufletul celest. În fine, Intelectul nu se poate cunoaște pe sine fără conștiința unei lipse existențiale: faptul că nu își este autosuficient. Această percepție dă naștere corporalității sferei ultime. Astfel, Avicenna va rezolva două probleme, aceea a emanației multiplului din Unu și pe aceea a apariției corpurilor: corporalitatea se naște din slăbiciunea actului pur de a exista, ea sancționează, în fiecare nivel al emanării, distanța față de necesitatea de a fi, față de puritatea inteligibilă. Avicenna descrie o ierarhie alcătuită din zece Inteligențe sau Intelecte, cărora face să le corespundă sufletele celor nouă ceruri, în vreme ce sufletele umane sunt guvernate de către cel de al zecelea, Intelectul agent.

În altă parte, Avicenna justifică existența sufletelor celeste prin natura mișcării sferice a astrelor.[27] El nu acceptă faptul că Intelectele sunt principiile imediate de mișcare ale corpurilor celeste. În acord cu aristotelismul, desigur, Avicenna consideră Prima entitate drept principiul imobil de mișcare, principiul ultim. Acest prim principiu al mișcării este Binele, cel spre care tind toate. El pune în mișcare și este cauză finală a dorinței. Înțelegerea Primului Principiu conferă forță infinită, iar fiecare Intelect se bucură de libertatea reieșită din această contemplare. El devine astfel, la rândul său, principiu de mișcare pentru astrul care-i corespunde. Acesta din urmă are două principii de mișcare: unul, îndepărtat, care este Binele suprem, al doilea, apropiat, care este Intelectul emanat căruia îi corespunde. Astrul tinde să-și asimileze aceste bunuri, astfel că, în cadrul

mișcării, el exprimă puterea infinită a dorinței prin pozițiile succesive ale parcursului său. Trebuie, prin urmare, înțeleasă trecerea de la o Inteligență motrice, cunoscătoare doar a realităților universale, la un corp care ocupă la infinit poziții determinate în orizontul ceresc.

Mediația între finit și infinit, particular și universal, se realizează prin sufletul motrice celest, „care înțelege binele și care, având corp, este dotat cu imaginație, cu alte cuvinte este dotat cu reprezentarea particularului"[28]. Sufletul celest este pentru sfera corespondentă ceea ce este sufletul animal pentru corpul nostru. El este principiul vieții, forma în sens aristotelic, și este supus prin dorință Intelectului său imaterial, după cum sufletul nostru este încoronat de Intelectul nostru. Spre deosebire de imaginația noastră, adesea confuză, imaginația sufletului celest este pură. Ea este acea imaginație creatoare, acea capacitate de a gândi și de a crea mișcări reale, mediatoare între sensibilul material și inteligibil. Odată cu Avicenna, imaginația va căpăta atâta importanță în metafizica islamică, încât lumea sufletului va deveni progresiv locul în care spiritele se corporalizează, iar trupurile se spiritualizează, o *lume imaginală*[29]

Ordinea cosmică în concepția ismaelită

Întrebarea majoră în legătură cu natura divină este următoarea: este Principiul *o entitate* preeminentă în raport cu entitățile care emană de la el, după cum infinitul este preeminent asupra finitului? Face el parte din ordinul ființei? Nu cumva ar fi necesar un agent mai radical care să-l situeze în transcendentul ființei?

Al-Kindî profesează o doctrină a echivocității ființei, afirmând că Unu nu este comparabil cu nici o entitate. Avicenna distinge unitatea Principiului de unitatea derivată a realităților emanate. El stabilește, însă, o legătură, o continuitate minimală între Primul Principiu și seria Intelectelor, atribuind Primului Principiu înțelegerea și făcând să domnească existența în întreg sistemul. Asistăm la emergența filosofiei ismaelite, aproximativ în aceeași perioadă, în secolul IV/X. Această filosofie va privilegia o teologie negativă fără rezerve, în care Principiul suprem va fi dezlegat de orice raport cu lumea creată. Nu se va mai putea vorbi nici măcar despre echivocitatea ființei, căci Unul va fi situat dincolo de orice atestare în legătură cu ființa: neant prin exces de realitate, real superior ființei înseși.

Această ontologie, sau mai degrabă această henologie (doctrină a lui Unu), proprie gândirii ismaelite, a jucat un rol doctrinal și cultural extrem de important din pricina cuceririi Africii de Nord și a Egiptului, apoi a

celei mai mari părți a teritoriilor islamice, de către imamii șiiți israeliți fatimizi.

Pentru ismaeliți, pătrunși de gândirea neoplatonică, Dumnezeu nu ar putea fi un lucru sau o esență[30]. El nu este compus nici dintr-o esență și o evidență, el este dincolo de orice denominație aplicabilă vreunei realități, fie ea și absolută. Adevărul său nu ne este accesibil decât prin actul instaurativ prin care este instituită ființa entității. Nu este nici măcar posibil să spui că Dumnezeu, care este inefabil, este legat printr-o relație de emanație cu prima entitate generată. Actul instaurativ primordial constă în aceea că Dumnezeu devine manifest, în mod imediat, în Dumnezeul revelat care este primul Intelect. Există o remarcabilă asemănare între sistemul ismaelit și schema avicenniană sau aceea a lui Al-Fārābī, căci Principiul instaurează o serie ierarhizată de zece Inteligențe sau Intelecte. Diferența capitală dintre *Falāsifa* și ismaelism constă în aceea că pentru unii, Principiul este el însuși o entitate dotată cu existență, în vreme ce ismaeliții îl situează radical dincolo de existență și de existent, dincolo de inteligibil.

Ierarhia celor zece Intelecte constituie lumea divină în care se derulează „o dramaturgie" ale cărei consecințe vor fi capitale pentru istoria spirituală a umanității[31]. Cel de-al treilea Intelect, corespunzător unui *Anthropos* celest, Omului primordial, „uită" să contemple unitatea Principiului său. El este cuprins de stupoare în fața propriei sale splendori și decade până la al zecelea nivel. Această degradare a arhanghelului Adam va trebui reparată de-a lungul a șapte cicluri sau perioade celeste, timp în care, grad după grad, Omul își va recâștiga poziția originară. Acestei istorii „din cer" îi corespunde istoria terestră a celor șapte cicluri profetice (Adam, Noe, Avraam, Moise, Iisus, Mahomed și Cel care va aduce învierea morților). Trebuie remarcat că fiecare ciclu conține la rândul lui două perioade: prima este aceea a dezvăluirii Legii, perioadă în care sensul realității divine se ascunde în spatele aparenței unui text revelat; a doua perioadă este aceea în care realitatea de mai sus se dezvăluie grație învățăturii moștenitorului profetului, imamul. Cel de al șaptelea profet așteptat, Acela care va aduce învierea morților, nu se va face purtătorul nici unei Legi noi, ci al unei religii pur spirituale, corespunzătoare purificării finale a celui de al treilea Intelect. Omul terestru își va fi adăugat esența suprasensibilă a arhanghelului, care este arhetipul său etern. Mesianismul șiit ismaelit se sprijină astfel pe sistemul celor zece Intelecte, concepute nu doar ca principii de mișcare ale sferelor, ci ca agenți ai unei istorii sacrosancte care conferă sens și valoare speranței

umane în mântuire. Descătușarea împlinește și depășește toate religiile revelate, substituind domniei sensului literal al legislației pe aceea a sensului ascuns al Cărții și al lumii[32].

Sufletul și intelectul

Chestiunea naturii sufletului, a capacităților sale și a identității omului, deoarece guvernează domeniul etic, joacă un rol deosebit în filosofia islamului, ca și problema beatitudinii. Avicenna este, probabil, autorul căruia i se datorează sistematizarea cea mai cuprinzătoare. Ne vom referi, de aceea, în principal la opera acestui gânditor.

Vom porni de la doctrina aristotelică a sufletului pentru a aminti că, după Stagirit, el este forma și quidditatea corpului[33]. Avicenna va modifica această definiție, concepând sufletul ca perfecțiune a corpului și extinzând această perfecțiune, mai puțin în sensul de cauză formală, cât în acela de cauză finală a trupului. Organele și membrele corpului organizat vor acționa în vederea actualizării potențelor sufletului. Sufletele se disting între ele după demnitatea și complexitatea activității lor, iar acest mod al activității variază în funcție de potențele sufletului. În vârful acestei ierarhii se află sufletul angelic perfect liber[34]. El acționează în conformitate cu propria sa spontaneitate creatoare, ceea ce trebuie să servească drept normă sufletului uman, în vreme ce sufletele vegetale și animale sunt constant împiedicate în perfecțiunea lor de limitele care rezultă din unirea lor de nești cu corporalitatea și cu materia. Această libertate a sufletului angelic este în strânsă legătură cu meditația avicenniană asupra imaterialității sufletului omenesc.

Unitatea sufletului

Sufletul este el oare substanță? Din capul locului, trebuie spus că există în cadrul imanenței trei specii de suflete: sufletele vegetale, cele animale și sufletele omenești. Sufletul animal și cel vegetal nu sunt decât părți ale compușilor pe care-i formează împreună cu corpurile lor. Ele nu sunt deci, după Avicenna, substanțe propriu-zise. Cu toate acestea, sufletul vegetal este cel care constituie și perfecționează specia corespondentă. El este formă substanțială, nonaccidentală: „Sufletul nu este într-un corp în maniera în care accidentul există într-un substrat, sufletul este deci substanță pentru că el este forma care nu subzistă într-un

substrat, precum accidentul". Sufletul este unitar, iar diferitele sale facultăți se ramifică pornind de la centrul său generator, de la „sinele" său, în membrele și organele corpului. Această unitate a sufletului ne conduce la proba veritabilă a substanțialității și a imaterialității sale. Avicenna transpune această probă într-un experiment mental, acela al ipotezei „omului zburător". „Va trebui ca unul dintre noi să se reprezinte ca fiind creat dintr-o dată și perfect, dar în așa fel încât vederea îi este oprită printr-un văl de la contemplarea lucrurilor exterioare. El a fost creat plutitor în aer sau în spațiu, fără a fi afectat de consistența aerului sau a o simți. Membrele nu se află în contact unul cu altul, nu se întâlnesc și nu se ating. Se va gândi: va putea el afirma existența propriei ființe fără a bănui că există prin sine, neafirmând prin aceasta că există o extremitate oarecare a membrelor sale, o realitate internă oarecare a organelor sale, inima, creierul, pe scurt oricare din realitățile care aparțin lumii exterioare? El își va afirma mai degrabă ființa («sinele» său), fără a-i atribui nici lungime, nici lărgime și nici adâncime"[35]

Această experiență nu pare a putea fi făcută de către toate sufletele, dar, fără îndoială, ea spune adevărul despre orice suflet — independența sa în raport cu corpul pe care-l guvernează și identitatea pe care o posedă. A se cunoaște pe sine, iată actul prin excelență prin care sufletul își atestă existența. În ce privește ființa sa, ea nu se distinge de acel act indubitabil de a exista care rezistă în noi dispariției tuturor lucrurilor exterioare, dispariției a tot ceea ce nu este sufletul nostru, indiferent că e vorba de aspecte exterioare sau de proprietăți interne ale corpului, sau, în sfârșit, de ansamblul lumii.

Această ipoteză a „omului zburător" este fondatoarea, în islam, unei întregi reflecții asupra unității sufletului. A fi înseamnă a percepe, iar percepția atestă întotdeauna lumina ființei. În locul unui suflet care este simplă formă a corpului, Avicenna, insistând asupra faptului că este perfecțiune, reînnoadă cu tradiția neoplatonică a sufletului monadic.

Potențele sufletului

Dacă sufletul este unitar, facultățile sau potențele sale sunt multiple. El posedă atâtea câte sunt necesare pentru a îndeplini, prin intermediul trupului și în trup, anumite operațiuni. Or, operațiunile sufletului se împart în trei, ceea ce se regăsește în împărțirea viului în vegetal, animal și uman. Viața vegetativă presupune nutriție, creștere și înmulțire; viața animală presupune operațiile vegetative și, în plus, senzație, imaginație

reproductivă și mișcare voluntară. Aristotel putea concepe că anumite animale nu erau mișcate decât printr-un fel de cvasimișcare, asemeni scoicii care nu face decât să se contracte. Pentru Avicenna, animalitatea presupune mișcarea deplină. Cât despre oameni, ei posedă atât potențele vegetale și animale, cât și pe acelea de a-și reprezenta realitățile inteligibile, invenția meșteșugurilor, cunoașterea prin intelect a ființelor generate, discernământul estetic și etic. Astfel, cele trei suflete se ierarhizează, cel mai puternic posedându-le pe celelalte două: sufletul vegetal, definit ca perfecțiune a unui corp fizic organic, se naște, crește și se hrănește; sufletul animal, definit ca perfecțiune primă a unui corp fizic organizat, percepe realități particulare și efectuează mișcare voluntară; sufletul uman, definit de asemenea ca perfecțiune primă a unui corp fizic organizat, efectuează operațiile proprii ființelor generate, grație voinței libere și conștiente, și percepe realitățile universale[36].

În om, potențele sunt într-o relație ca de la stăpân la servitor. Se ridică astfel un arbore de la potență la act, care are ca rădăcini patru calități, uscatul și umedul, recele și caldul, care servesc celor patru forțe naturale: repulsivă, asimilativă, atractivă și digestivă. Aceste patru forțe, la rândul lor, servesc celor trei facultăți vegetative: nutriția, creșterea și reproducerea. Această viață vegetativă servește vieții animale, care se exprimă într-o serie ierarhizată de potențe noi: pe de o parte, facultatea perceptivă în care cele cinci simțuri externe sunt unificate de către fantezie sau imaginația reproducătoare. Aceasta din urmă ocupă funcția simțului comun, ea constituind tabloul coerent al realității sensibile. Ea este în serviciul unei facultăți imaginative mai libere. Pe de altă parte, facultatea motrice se află în slujba a două facultăți foarte importante, concupiscența și mânia. Ele servesc amândouă potenței apetitive. Animalitatea se traduce atât prin limitarea reprezentării la acele date ale sensibilului care sunt organizate de către imaginație, cât și prin conflictul dintre dorință și agresivitate, ambele fiind forțe necesare, dar care, în lipsa dominației de către suflet, îl amenință și îl aruncă în eroare. Întreaga reflecție etică de după Avicenna se va referi la acest conflict, la mijloacele de a controla dorința, grație bunei folosiri a facultății mâniei, și de a o tempera pe aceasta din urmă prin exersarea intelectului practic.

La limita dintre sufletul animal și cel uman se află memoria și facultatea estimativă, aceea prin care reprezentările sunt triate. Aceste potențe se află în serviciul intelectului practic, el însuși în slujba intelectului contemplativ. Să revenim însă la imaginație. Avicenna a înțeles prea bine că această potență nu este întotdeauna sclava simțurilor. Există o

imaginație formatoare care, în conformitate cu impulsurile primite din partea reflecției sau în conformitate cu efectele unei anumite configurații astrale, imprimă simțului comun anumite reprezentări. În cadrul visului, noi suntem absenți din noi înșine, imaginația acționând liber. Se întâmplă chiar ca unele vise actuale să fie interpretarea unor vise trecute. Dacă imaginația noastră este îndeajuns de puternică, ea poate realiza în stare de veghe o comunicare cu lucrurile invizibile, cu realitățile spirituale adică. Imaginația formatoare nu se însoțește câtuși de puțin cu eroarea sau cu iluzia; ea ridică sufletul în lumea imaginală și nu în lumea imaginară. Lumea imaginară este alcătuită din fantasmele noastre, din construcțiile libere întemeiate în sensibil și menite a servi impulsurilor dorinței sau mâniei noastre. Lumea imaginală, însă, este o lume reală, domeniul însuși al sufletului, alcătuit din reprezentările corporale ale realităților inteligibile[37]

Problema Intelectului

Potența care distinge radical omul de animal este intelectul. Acesta este redat în arabă printr-un termen tehnic (*al-'aql*), care nu a avut întotdeauna o semnificație rațională. De pildă, în gândirea șiită originară, acest termen desemna o capacitate vizionară permițând accesul la anumite realități ezoterice. Noțiunea de intelect a căpătat în islam abia sub influența gândirii grecești conotația principală, de activitate contemplativă îndreptată spre inteligibil, cu sensul lui *noûs* neoplatonic. Nu vom traduce deci această noțiune prin *rațiune*, pentru că intelectul este deopotrivă o capacitate rațională și una spirituală, fără distincția între aspectul filosofic și cel mistic al contemplației.

Problematica intelectului provine de la Aristotel și Alexandru din Aphrodisia. Intelectul agent aristotelic putea fi identificat cu Dumnezeu. Pentru a înțelege felul în care spiritul uman surprinde realitățile inteligibile, Alexandru a trebuit să distingă un intelect material, unul posedând deprinderea de a înțelege (*habitus*) și un intelect agent. Intelectul material este cel doar posibil (în potență). Intelectul „habitual" este deja în act: „Intelectul habitual este chiar intelectul material odată ce a dobândit deprinderea de a acționa și de a cunoaște"[38]. Intelectul agent realizează unirea intelectului uman cu inteligibilul. A trebuit ca traducătorii arabi să facă din intelectul agent o Inteligență separată, și anume tocmai aceea pe care Al-Fārābī și Avicenna o situau la al zecelea nivel al emanației. Acest Intelect agent nu mai este deci Dumnezeu, principiul suprem, ci

ultima dintre Inteligențe, omoloagă arhanghelului revelației, Gabriel. Motiv pentru care se va spune că profeția și filosofia își au izvorul comun în Intelectul agent.

Odată cu Al-Fārābī, Intelectul agent se va dedubla, așa-zicând, la rândul său: în afara omului rămâne o Inteligență separată, în om el devine intelectul dobândit, plenitudine a inteligibilului care ilumineaza spiritul.

Travaliul elaborării islamice a noțiunii grecești de intelect își găsește prima formă în tratatul *Despre intelect* al lui Al-Kindī.

Al-Kindī distinge intelectul în potență de intelectul care este mereu în act. El izolează, pe de altă parte, intelectul care trece de la potență la act. În fine, el reperează existența unei a patra funcții intelectuale, aceea a intelectului care comunică altuia propria sa intelecție.

Tratatul lui Al-Fārābī, *Despre intelect și despre obiectul înțelegerii*, a cunoscut o largă răspândire în Evul mediu latin, după cum el a influențat puternic teoria cunoașterii în filosofia islamică. Al-Fārābī începe prin a prezenta diferitele sensuri pe care Aristotel le-a dat cuvântului „intelect"[39]. El adoptă cuplul de concepte format de intelectul în potență și de intelectul în act. Din acest moment, operațiunile esențiale ale cunoașterii vor fi următoarele: trebuie ca forma cunoscută să devină ceea ce ea urmează să fie în actul pur al cunoașterii, adică o formă imaterială separată. Or, forma cunoscută nu se desprinde din materie decât în momentul în care ea și-a găsit un alt substrat, care este tocmai intelectul în act. Trecerea intelectului de la potență la act, ca o bucată de ceară devenită în totalitate amprenta pe care o primește, corespunde întocmai trecerii formei din starea în care se află într-o materie la stadiul imaterialității. Forma inteligibilă nu este, ca atare, în act decât atunci când intelectul care o materializează este el însuși în act.

Unitatea dintre intelect și inteligibil se exprimă deci în funcție de gradul de intensitate al actului înțelegerii: la cel mai de jos nivel se află gradul intelectului în potență, deasupra cel în act și, în fine, intelectul dobândit. Aceasta este culmea unui suflet pe care Al-Fārābī îl caracterizează prin cinci facultăți principale: facultatea gânditoare („vorbitoare" logică), facultatea imaginativă, cea senzitivă și facultatea nutritivă, primele trei fiind susținute de facultatea apetitivă. Intelectul agent intermediază între rațiunea divină și sufletul perfect. El echivalează cu ceea ce Coranul numește spirit de sfințenie (Coran II: 87, 253; V: 110; XVI: 102). Rezultă o etică al cărui principal comandament este contactul cu inteligibilul, în sânul intelectului agent. Întrebarea care se pune este într-adevăr următoarea: putem oare cunoaște o uniune încheiată cu

Intelectul agent, care transcende intelectul dobândit? Dacă răspundem afirmativ, vom da drept finalitate comportamentelor umane pregătirea prin virtute a unui anumit stadiu al contemplației, în care înțeleptul primește lumina de la Intelect, unindu-se apoi deplin cu aceasta. Iată o teorie a divinizării sufletului pe care Al-Fārābī nu o adoptă. Rămâne totuși distincția clară între spiritul uman și Intelectul agent arhanghelic, emanat de la Dumnezeu. Este motivul pentru care etica nu va fi o doctrină a sanctificării, ci o disciplină a contemplației, prin care spiritul intră în contact cu realul pe care nu-l poate poseda în întregime.

Avicenna sistematizează această doctrină, descriind intelectul teoretic, mai întâi material, apoi habitual, apoi în act și, în fine, dobândit. Acest intelect explică intelectul practic, care la rându-i se pune în serviciul celui dintâi.

Problema mântuirii și a beatitudinii

Demersul nostru ne poartă în mod firesc către cel de al treilea focar al filosofiei islamice: cum putem concepe mântuirea și la ce fericire trebuie să ne așteptăm?

Nu este inutil să descriem în linii mari traiectoria filosofiei pe care o studiem. Ea începe în epoca filosofilor elenizanți, când mântuirea filosofică este gândită în principal ca o contemplație. Ea se împlinește în secolele XI/XVII și XII/XVIII, în Iran, printr-o doctrină a învierii corporale pe deplin asumate. La origini, chiar dacă nu există nici un dubiu asupra acceptării de către filosofi a promisiunii coranice despre învierea corporală, despre răsplata în paradis și despre pedeapsa în iad, mântuirea autentică culmina în activitate intelectivă, atunci când spiritul atingea inteligibilul etern. Acest fapt l-a condus pe filosof la considerarea, într-un anume sens, a promisiunii coranice a paradisului sensibil drept o simplă metaforă sau, cel mult, un simbol al acestei contemplări iluminative. Obiectul acestei lumini era dat în primul rând de realitățile inteligibile prime, adevăruri necesare și suficiente. Or, tocmai acest punct va fi supus mai târziu unei critici vehemente, nu numai de către detractorii filosofiei, dar chiar de către filosofii care vor considera, asemeni lui Mollā Sadrā, că o atare fericire este slabă și imaginară. Nu trebuie, în orice caz, ascuns că între beatitudinea filosofică și mântuirea corporală revelată de către Coran există o diferență profundă — unii ar numi-o chiar incompatibilitate.

Fericirea, după Al-Fārābī

Al-Fārābī consideră că putem atinge două tipuri de fericire: una imanentă, alta transcendentă. Ele sunt în funcție de cele patru grade ale ordinii perfecțiunii: mai întâi, artele practice, corespunzând cu ceea ce Platon numea cunoaștere tehnică. Mai apoi, trebuie posedate perfecțiile morale. Odată dobândite acestea din urmă, se poate aspira la acelea care provin din exercițiul gândirii reflexive, echivalând cu *dianoia* platonică, exercițiu care se împlinește prin perfecțiile speculative, corespunzând cu *theōria* platonică. Trebuie înțeles că facultatea noastră reflexivă nu s-ar putea exersa în afara Cetății. Ea înglobează descoperirile care țin de bine și de rău, judecă în funcție de excelența descoperirii, ceea ce procură pentru comunitate, pentru cetate ca și pentru individ o finalitate perfectă[40].

Mai mult, facultatea dianoetică se ordonează în funcție de diferitele grade ale socializării omului. Există una proprie vieții private, una proprie luptei întru credință etc. Ceea ce înseamnă că nu se poate dobândi această facultate reflexivă (nici virtutea morală) înainte ca un om să dorească binele pentru un altul decât el însuși. Se pune întrebarea: care este perfecția cea mai mare? Este ea o anume virtute? Este oare ansamblul tuturor virtuților? Virtutea este, de fapt, atât morală cât și politică. Astfel, conducătorul unei armate nu se poate dispensa de facultatea dianoetică, pentru că ea îl face să descopere lucrurile cele mai utile și cele mai frumoase pentru oamenii săi. El are, de asemenea, nevoie de virtutea morală. Meșteșugul sau arta politicii se definește în mod platonician ca o condensare a tot ceea ce poate fi obiect de cercetare pentru alte domenii, meșteșug fără de care exercițiul acelora ar fi în van[41]

Mântuirea trebuie să vină din contemplația care inspiră politica fondată pe dreptate. Ea se ajută de virtuți și culminează în figura maestrului spiritual și lumesc al cetății virtuoase, în care unii au dorit să vadă o versiune filosofică a figurii șiite a imamului.

Iluminarea în concepția lui Avicenna

Avicenna ne oferă, în *Povestea lui Hayy ibn Yaqzān*[42], o interpretare mistică a propriei sale doctrine a mântuirii prin iluminare contemplativă. El concepe demersul înțeleptului ca pe o căutare a unei gnoze, cu alte cuvinte a unei cunoașteri care să fie în același timp tămăduire și metamorfoză a sufletului. Avicenna inaugurează astfel o metafizică *orientală*, într-un sens pe care-l vor aprofunda succesorii săi neoplatonici. Universul

existentului se împarte în două regiuni antagonice: occidentul, simbolizând lumea tenebroasă și materială, și orientul, simbolizând patria spirituală a sufletului. Acest „orient" nu se află, firește, pe nici o hartă, dar el există într-un spațiu metafizic analog aceluia perceput de Platon. A te descătușa înseamnă *a te orienta*, a te converti la autentica ta natură. Înseamnă să întreprinzi un pelerinaj spiritual, un exod. La orient de ființă, Intelectul agent primește trăsăturile îngerului, acesta simbolizând tinerețea eternă a spiritului.

Astfel, odată cu Avicenna, mântuirea încetează de a mai ține doar de cunoașterea abstractă, pentru a redeveni rezultatul unui exercițiu spiritual deplin. Din acel punct, filosofia islamică se îndreaptă cu hotărâre către o dorită reconciliere între mistică și cunoaștere.

Note

[1] Datele sunt menționate întâi după calendarul hegerian și apoi după cel actual.

[2] Gânditor iranian născut la Qomm în 1043/1633. Autor, între altele, al unui tratat de metafizică, *Cheia paradisului*, și al unui amplu comentariu al tradițiilor șiite.

[3] Abū Hāmid al-Ghazālī, născut în 450/1059. Unul dintre cei mai mari teologi și mistici ai islamului. Autor, între altele, al *Renașterii științelor religioase* și al *Autodistrugerii filosofilor*, pe care Averroes o va respinge în a sa *Autodistrugere a autodistrugerii*. Moare în 505/1111.

[4] Ibn Roshd, Averroes al latinilor, s-a născut la Cordoba în 520/1126. A comentat majoritatea operelor lui Aristotel și *Republica* lui Platon. A avut o influență enormă în Occident, dar aproape nulă în Orient.

[5] *De la philosophie première*, ed. Abu Ridah, p. 153.

[6] *Ibid.* pp. 108–109. Al-Kindī distinge înțelegerea prin intelect de reprezentare. Inteligibilul este nereprezentabil; Dumnezeu este încă dincolo de inteligibil.

[7] *Ibid.* pp. 133 și urm.

[8] Vezi *Al-Kindī's Metaphysics*, introducere de Alfred L. Ivry, pp. 31 și urm.

[9] *De la philosophie première*, *op. cit.*, p. 155.

[10] *Ibid.* pp. 141 și urm.

[11] *On the Perfect State*, ed. R. Walzer, secțiunea I, capitolul 1.

[12] *Ibid.* p. 60.

[13] *Ibid.* pp. 84 și urm.

[14] *Ibid.* p. 82.

[15] *Ibid.* p. 88.

[16] *Ibid.* p. 92.

[17] Vezi *Sofistul*. A. Diès traduce astfel definiția din *Pantelōs on* a lui Simplicius: „ființa totală, cea care îmbrățișează în sine toate ființele"

[18] Vezi Walzer, *op. cit.*, pp. 363 și urm.

[19] Vezi H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 241, 294-298, 383.

[20] ShihāboddīnYahyā Sohravardī, născut în 549/1155 în Iran, decedat martir al filosofiei la Alep, 29 iulie 1191. Autor, între altele, al lucrării *Cartea cunoașterii și iluminării* sau *Teosofia Orientului* și a numeroase povestiri și tratate mistice. A influențat profund curentul denumit de H. Corbin „Platonicienii Persiei"

[21] Nasīr al-Dīn Tūsī s-a născut în 597/1201, și a murit la Bagdad în 672/1274. După ce a fost în serviciul ismaeliților lui Alamūt, el s-a alăturat puterii mongole. Este autorul, între altele, al unui detaliat comentariu despre Avicenna, al unei lucrări fundamentale de morală, *Etica naseriană*; va fonda teologia speculativă a șiismului.

[22] Mollă Sadrā Shīrāzī a lăsat o antologie de filosofie șiită, *Cele Patru călătorii*, și o meditație despre primatul existenței asupra esenței, *Cartea penetrărilor metafizice*, ca și un număr de alte tratate.

[23] *Métaphysique du Shifâ*, trad. Anawatī, vol. 2, p. 88.

[24] *Ibid.* p. 94.

[25] Vezi capitolul 6 din cartea a VIII a *Metafizicii*, *op. cit.*

[26] *Metafizica*, *op. cit.*, p. 107. Este o reminiscență din *Teologia*, capitolul 1, pp. 21 și urm. (corespondență cu *Eneadele* IV, 6, 1).

[27] *Metafizica*, cartea a IX-a, capitolul 2.

[28] *Metafizica*, cartea a IX-a, capitolul 3, *op. cit.*, p. 135.

[29] Cu privire la această noțiune, vezi H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste, Avicenne et le récit visionnaire*.

[30] Vezi, de exemplu, Abū Ya'qūb Sejestānī, *Le Dévoilement des choses cachées*, capitolul 1.

[31] H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 128 și urm.

[32] H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*.

[33] Aristotel, *De an* II, 1, 412b 10–11.

[34] Avicenna, *De anima*, ed. F. Rahman, pp. 48 și urm.

[35] *Ibid.* p. 50.

[36] *Ibid.* pp. 39 și urm.

[37] *Ibid.* pp. 170 și urm.

[38] É. Gilson, „Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *A.H.D.L.M.A.*, 1930.

[39] *Épître sur l'intellect*, ed. Bouyges, pp. 3-7.

[40] *L'atteinte de la félicité*, paragrafele 1 și 19.

[41] *Ibid.* paragrafele 32-40.

[42] Vezi H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*.

Al-Kindī

Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī s-a născut la Kufa, la sfârșitul secolului II/VIII, într-o familie arabă influentă și distinsă. A trăit la Bagdad, capitala abasizilor, sub patronajul califilor Al-Ma'mūn și Al-Mu'tasim (218/833- 227/842). Califul Al-Mutawakkil îl va priva de aceste favoruri și el va muri, în obscuritate, în jurul anului 870 d.Hr.

Al-Kindī a fost influențat de mișcarea dominată de traducerea textelor grecești în arabă. *Teologia* atribuită lui Aristotel a fost tradusă sub îngrijirea sa. A fost un spirit universal, cunoscător al matematicilor, astronomiei, medicinii, muzicii. A fost asociat cu teologicienii mo'tazeliți. Evul mediu latin a moștenit de la el, printre altele, lucrările *De somne et visione*, *De quinque essentiis* și, cea mai importantă, *De intellectu*, la care se adaugă în special tratatul *Despre filosofia primă* și un număr de epistole.

Al-Fārābī

Abū Nasr al-Fārābī s-a născut în anul 259/872 la Wasij, în districtul Fārāb, în Transoxiana, într-o familie iraniană sau turcă. După ce a trăit la Bagdad, s-a alăturat în 330/941 curții hamdanide de la Alep, renumită ca fiind șiit-imamită. Poate chiar el însuși a fost. A murit la Damasc în 339/950.

Este considerat a fi „al doilea maestru" (primul fiind Aristotel). Lucrările cele mai importante sunt: *Armonia între opiniile înțelepților*, *Platon și Aristotel*, *Obiectul diferitelor cărți ale Metafizicii lui Aristotel*, *Tratat despre intelect*, *Opiniile cetățenilor cetății virtuoase*, *Categoriile*,

Compendiumul legilor lui Platon, *Cartea scrisorilor*, *Comentariu la De interpretatione a lui Aristotel*, *Tratatul politic*, *Atingerea fericirii*.

Avicenna

Abū'Alī Ibn Sīnā, Avicenna pentru latini, s-a născut în apropierea orașului Buhara, în anul 370/980. Și-a obținut de tânăr reputația de savant și de medic (îi datorăm un *Canon* al medicinii, care a fost una din bazele științei medicale medievale). Devenit vizir al prințului de Hamadan, el se va îngriji de redactarea lucrării sale *Cartea tămăduirii*. Avicenna a dus o viață agitată, a fost închis, petrecându-și adesea timpul între exercițiul puterii și călătorii. A lăsat o operă universală. Va sistematiza atât fizica, cât și metafizica, astronomia și matematica. A fost influențat de sufism. I se datorează prima lucrare filosofică în limba persană, *Cartea științei*, cea mai mare parte a ei fiind scrisă în arabă.

Cele mai importante lucrări: *Cartea tămăduirii*, *Cartea mântuirii*, *Cartea sfaturilor și a observațiilor*, *Tratatul despre origine și reîntoarcere*, *Cartea științei*, *Istorisirile mistice*. Avicenna a murit în 428/1037.

Bibliografie

Cititorul va găsi elementele necesare înțelegerii faptului religios musulman (Coranul, Legea și comandamentele etc.) în lucrările consacrate acestui subiect: *Histoire des Religions*, „Bibliothèque de La Pléiade", articolul „islam" din *Encyclopaedia Universalis*. Tratăm aici doar despre faptul filosofic și cel spiritual, în islam, care îl subînțeleg, desigur, pe cel religios.

Coranul.

Avicenna, *Metafizica lui Shifā*, *Cartea științei*, *Cartea sfaturilor și a observațiilor*.

Al-Fārābī, *Ideile cetățenilor cetății virtuoase*, *Două tratate filosofice*.

R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Al-Kindī, *Cinq Epîtres*, Paris, CNRS, 1976.

A. L. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, SUNY, 1974.

Abū Ya'qūb Sejestānī, *Le dévoilement des choses cachées*, Lagrasse, Verdier, „islam spirituel", 1988.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, col. „Folio-Essais", 1986. *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1982. *En islam iranien*, patru volume, reeditate la Paris, Gallimard, col. „Tell", 1991. *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, 1979.

É. Gilson, „Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. II, 1927. „Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisante", *ibid.* 1930.

J. Jolivet, *L'Intellect selon Kindî*, Leiden, Brill, 1971.

L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

I. Madkour, *La Place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

CONCLUZIE
GÂNDIRI CARE TRANSCEND MOARTEA

de Jacqueline Russ

Dacă gândirile fondatoare dețin apanajul de a nu cunoaște moarte, dacă ele posedă, într-un fel, privilegiul imortalității, acest lucru se întâmplă pentru că antrenează odată cu ele popoare și civilizații, permițându-le astfel accesul la identitatea și adevărul lor, și recunoașterea prin intermediul reperelor și principiilor: gândirile fondatoare exercită, deci, asupra societăților și națiilor, o forță difuză, ce se răspândește în toate direcțiile, organizând discursul și dorința, cetatea și puterea, o forță profund creatoare.

Scăpând, prin esența lor chiar, coruperii temporale, gândirile fondatoare văd, în același timp, cum izvorul lor viu devine subiect al comentariilor și explicațiilor, exegezelor, interpretărilor doctrinale, și cum sensul și finalitatea textelor devin subiect de discuție. Aceste explicații și comentarii își trag toată seva din concepțiile profunde care le servesc drept bază. Astfel se nasc diferitele scolastici, care-și împrumută bogăția de la sursele ce au marcat civilizațiile. Cel de al doilea volum va fi consacrat „Comentariilor" și „Scolasticilor"

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

Lucrări generale

Encyclopédie philosophique universelle, îngrijită de André Jacob, PUF, patru volume: I — L'Univers philosophique, II — Les Notions philosophiques, III — Les Oeuvres philosophiques, IV — Les Textes philosophiques.

Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie* (vol. I: Antiquité et Moyen Âge), col. „Quadrige", PUF.

Histoire de la philosophie, îngrijită de Brice Parain, Encyclopédie de „La Pléiade", Gallimard (vol. I: Orient, Antiquité, Moyen Âge).

La Philosophie, îngrijită de François Châtelet, Marabout (vol. I: De Platon à saint Thomas).

Les Idéologies, îngrijită de François Châtelet, Marabout (vol. I: Des pharaons à Charlemagne).

Karl Jaspers, *Les Grands Philosophes* (vol. I: Socrate, Bouddha, Confucius, Jesus), Presses Pocket-Agora, Plon.

Lucrări specializate

La Naissance de la raison en Grèce, îngrijită de J.-F. Mattéi, PUF.

Les Présocratiques, îngrijită de Jean-Paul Dumont, „La Pléiade", NRF.

P.M. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon*, Hachette.

François Châtelet, *Platon*, „Idées", NRF.

Joseph Moreau, *Aristote et son école*, PUF.

Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, „Études augustiniennes"

Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, Fayard.

André Chouraqui, *La Pensée juive*, „Que sais-je?", PUF.

M. Simon și A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, PUF.

Lao zi, *Dao de Jing* (*Cartea despre dao și putere*).

Marcel Granet, *La Civilisation chinoise*, Albin Michel, *La Pensée chinoise*, Albin Michel.

Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde*, PUF.

Christian Jambet, *La Logique des Orientaux*, Le Seuil.

F. Schuon, *Comprendre l' Islam*, „Points", Le Seuil.

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, col. „L'évolution de l'humanité", Albin Michel.

Titlul acestei colecții – *Inițieri în filosofie* – apelează la înțelesul „profan" al inițierii, deși, în virtutea unei firești și fericite contagiuni semantice, termenul mai păstrează ecouri ale sensurilor dintâi, preluate, suprimate și resemnificate potrivit exigențelor contextului de întrebuințare. Adică mai trimite – oblic, discret – la mistere, la apropierea unor lucruri secrete, ascunse, dificile, ca și la efectele formative, „anagogice" ale praxisului inițiatic: convertire, transformare interioară, libertate spirituală, schimbare de regim ontologic existențial.

Filosofii și filosofiile cu care urmează să dialogăm prin intermediul colecției proiectate ne îmbie, trezite astfel la viață, cu chemarea de a le fi interpretul în chiar efortul nostru de autointerpretare.

Sub semnul suirii propriului drum, al călătoriei spre ceea ce merită să întrebăm pentru a ne întoarce mereu acasă, concepem seria exercițiilor de inițiere în arta-știința filosofării.

VASILE TONOIU

Scopul primului volum al *Istoriei filosofiei* este de a descrie emergența marilor momente fondatoare ale culturii și gândirii, de a opera o reîntoarcere către înseși izvoarele acestora. În fapt, lucrarea pune în lumină fundamentele gândirii occidentale — evitând să prezinte doar gândirea greacă aurorală — și pe cele ale gândirii orientale. Astfel, cartea oferă o sinteză bogată și novatoare a formelor fondatoare ale umanității, insistând, de asemenea, asupra inventiilor grecești, a mesajului biblic, asupra temeiurilor creștinismului, cât și asupra gândirii chineze, a budismului și a filosofiei islamice.

Coperta reproduce: Rafael, *Școala din Atena*, detaliu (1509)